



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

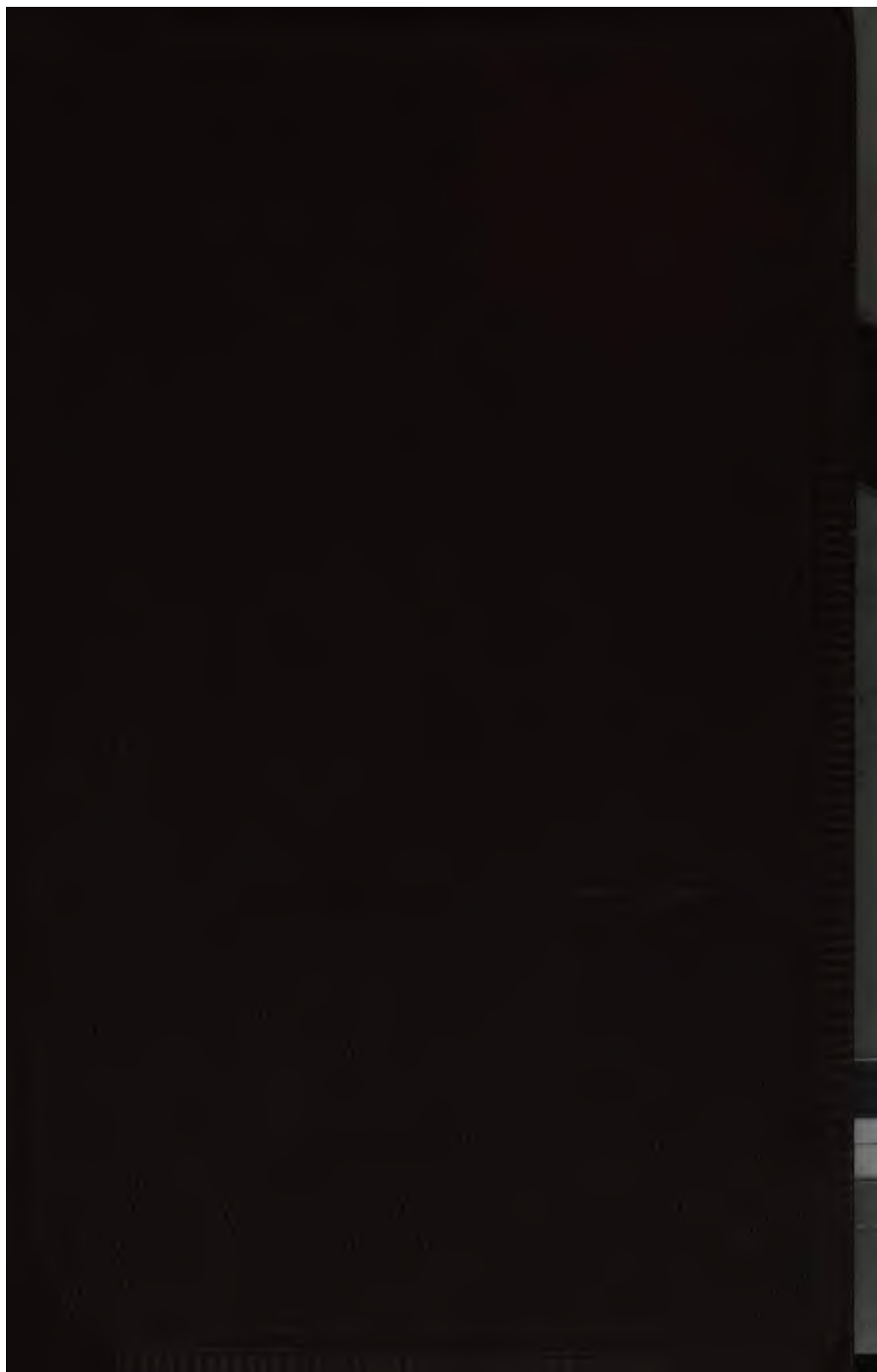
Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

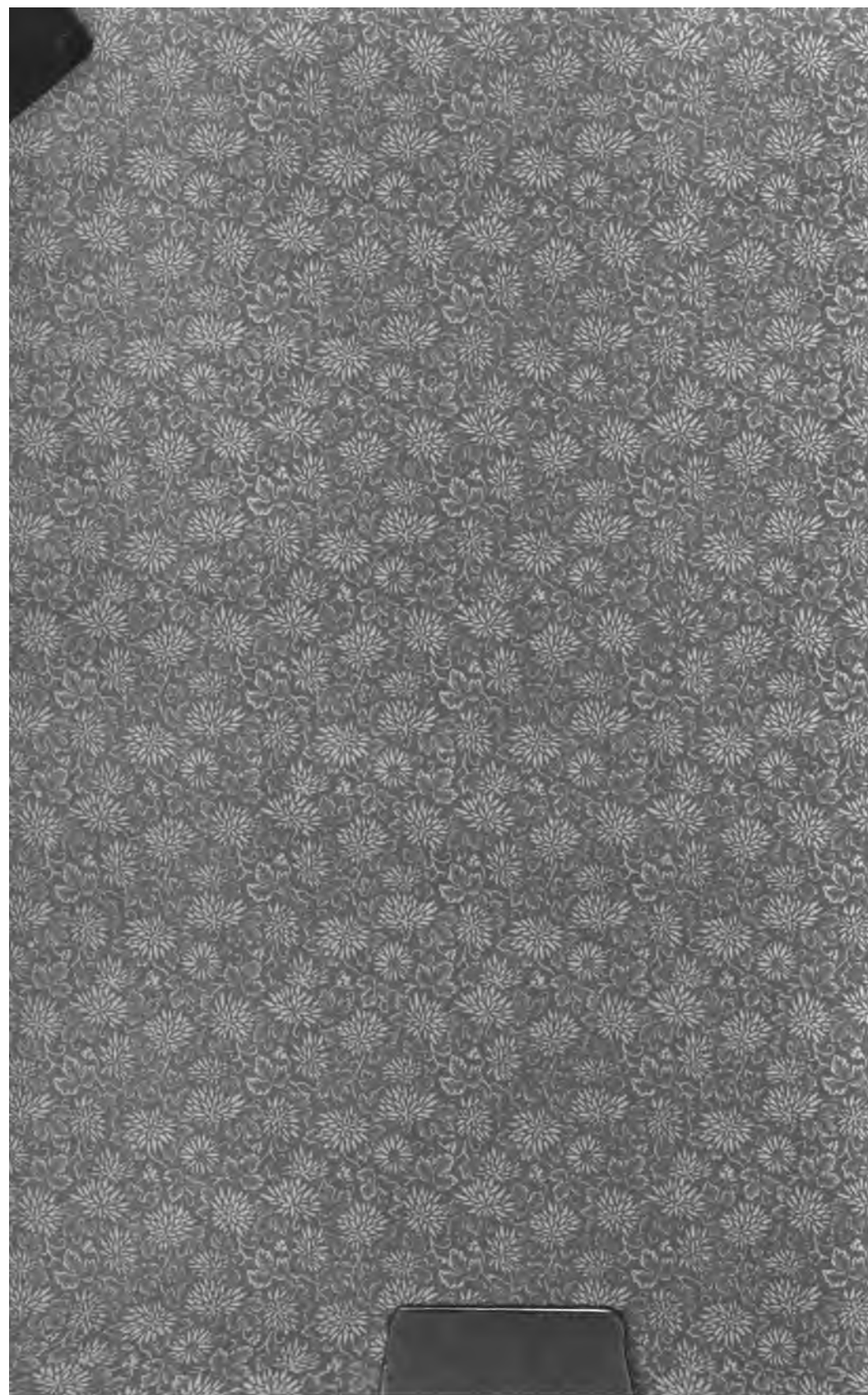
We also ask that you:

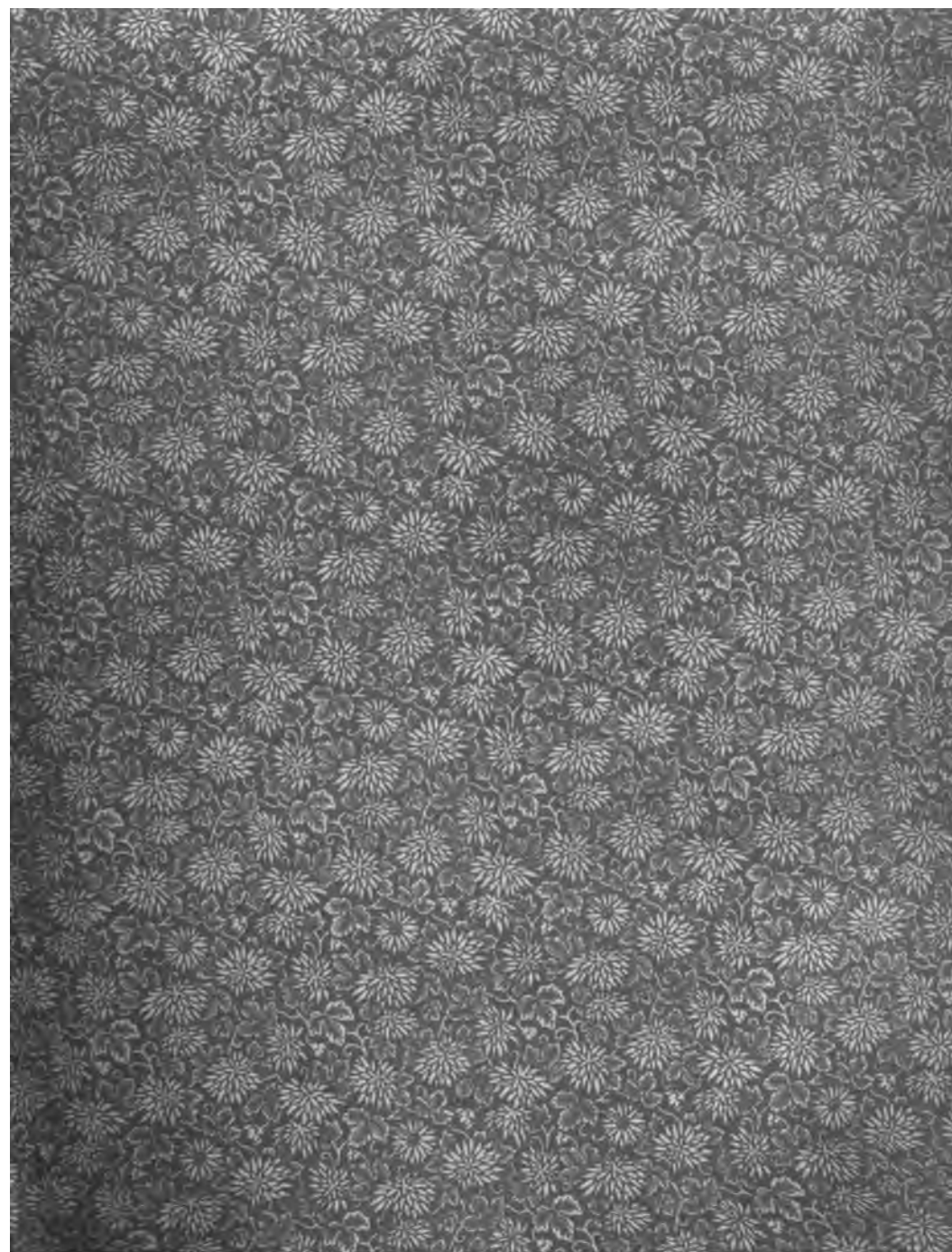
- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>









MF 78

ČESKÁ MYSL

ČASOPIS FILOSOFICKÝ.

ORGÁN FILOSOFICKÉ JEDNOTY V PRAZE.

REDAKTOŘI:

FR. ČÁDA, FR. DRTINA, FR. KREJČÍ.

— ROČNÍK VI. —



MAJITEL, VYDAVATEL A NAKLADATEL:

JAN LAICHTER NA KRÁLOVSKÝCH VINOHRADech.

1905.

**STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES**

AUG -3 1977

B6

C4

V. 6

OBSAH.

Články.

	Str
Lockeovy zásady výchovatelské. Napsal Frt. Drtina	1
Filosoфіe náboženství u Kanta. Napsal dr. Gustav Tichý	13, 96
Nemoc a její psychické důsledky. Napsal MUDr. Lad. Jeništa	25
Subjektivism a objektivism v novodobé filosofii, zvláště německé a francouzské. Napsal Vladimír Nezmar	36, 81, 178, 253, 343
Associace citů. Napsal Josef Tvrdý	91
Aug. Smetana v boji o náboženství Napsal Fr. Krejčí	114, 167
O vitalistické nauce Leibnicově a Stahlově, Napsal Em. Rádl	161, 265
Synthesa jako charakternost. Napsal In Arnošt Bláha	187
Esthetické názory Gottfrieda Sempere. Napsal O. Hostinský	241, 328
Mezinárodní svaz ethický. Napsal Fr. Krejčí	270
Paul de Lagarde a jeho filosofie národnostní. Napsal Arne Novák	321, 423
Dastich o Schillerovi. Podává J. C. Král	401
Theologická a noetická záhada u Platona. Dr. J. Kratochvíl	410

Rozhledy.

A. Po dějinách filosofie. Píše Fr. Drtina.

Zkoumání pramenů dějin řecké filosofie. Stav pramenů přímých. Prameny nepřímé: a) biografické, hlavně životopisy Laertského Diogena. Studie novější o něm: Willamovitz-Moellendorf, Usener, Geicke, Leo. b) doxografické: Eudemos Rhodský, Theofrastos	44
Význam Dielsových prací o řeckých doxografech. Vydání zločků řeckých filosofů. Mullach, Bitter-Preller, Fairbanks. H. Diels, Usener, Wellmann. Řecká filosofie a poměr její k Orientu	207, 263, 435

B. Psychologické. Píše Fr. Krejčí. Nová díla soustavná.

Dr. Ottmar Dittrich. Grundzüge Sprachpsychologie I. Bd. Einleitung und allgemeinspsychologische Grundlegung	48
Theodor Lipps, Leitfaden der Psychologie	199
Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie. 3. Auflage	276
Dr. Alexander Pfänder, Einführung in die Psychologie	357
Dr. S. Krauss, Théodule Ribots Psychologie, Wallaschek, Psychologie und Pathologie des Vorstellung	430

II.

C. Pedagogické. Píše Jaroslav Novák.

Str.

Novější literatura o R usseauovi: J. J. Morley, R. Mohrenholz, K. Höf- ding, G. Compayré, H. Beaudouin, Joly, Chatelain, M. Bougeault, P. J. Möbius, Th. Davidson, F. Mugnier, E. Ritter, Chuquet, A. Eskinas, G. Rodella	118, 213, 281, 349, 440
--	-------------------------

Dokumenty.

Zpráva o spisu dra Jos. Durdíka »Kant und Darwin«. Podává dr. A. Papírník	53
--	----

Literatura.

A. Domáci a překladová.

Babák Eduard, O theorii vývojové (Krejčí)	129
Bezold Friedrich von, K dějinám husitství. Přel. A. Chytil (Arne Novák)	223
Buisson Ferd., Náboženství, mravouka a věda. Přel. Klenský (Krejčí)	450
Černý Josef, Snahy a práce učitele (Krejčí)	293
Dewey John, Škola a společnost. Přel. Mrazík (Krejčí)	66
Dvořák Rud., Dějiny mravouky v Orientě (Krejčí)	61
Foustka Břetislav, Slabí ve společnosti lidské (Nezmar)	218
Gižycki Jiří, O sociální ethice. Přel. Nováček (Krejčí)	220
Guyot V., Sociální a politická bilance římské církve. Přel. Arnold (Arne Novák)	221
Hause Ewald, Základy přirozené výchovy. Přel. Kranich (Krejčí)	451
Heveroch Ant., Diagnostika chorob duševních (Čáda)	447
Karpowicz Stanislaw, Črty pedagogické. Přel. Vondráček (Krejčí)	64
Krejčí F. V., Umělecké dílo v literatuře a jeho výchovná moc (Krejčí)	217
Krejčí Jan, Studie z novější literatury německé (Krejčí)	128
Lang Alois, Buddhismus (Zubatý)	126
Menger Ant., Stát budoucnosti. Přel. Žalud (Krejčí)	219
Reznik B. a J. Kessler, Mnemotechnika (Auersperger, Krejčí)	448
Sabatier Aug., Nástin filosofie náboženství. Přel. Kybal (Krejčí)	221
Seignobos Ch., Církev a katolické strany v st. 19. Přel. Helm (Arne Novák)	221
Spalding John, Vyšší vzdělání kněžstva. Přel. Lančaš (Krejčí)	220
Tracy Frédéric, Psychologie dětství. Přel. Křivý (Čáda)	134

B. Cizí.

Alemanni Vittore, L'elemento psichico (Kratochvíl)	455
Bahr Hermann, Dialog vom Tragischen (O. Fischer)	135
Beaudoin Henri, La vie de J. J. Rousseau (J. Novák)	440
Beer Theodor, Weltanschauung eines modernen Naturforschers (Klimt)	459
Compayré Gab., J. J. Rousseau et l'Education de morale (J. Novák)	286
Curci Antonio, L'organismo vivente e la sua anima (Kratochvíl)	456
Dittrich Ottmar, Grundzüge der Sprachpsychologie (Krejčí)	48
Dubois Paul, Über den Einfluss des Geistes auf den Körper (Kádner)	374
Eisler Rudolf, Der Wille zum Schmerz (Čáda)	134
Gerling Reinh., Die Gymnastik des Willens (Kádner)	374
Gille A., Philosophisches Lesebuch (Krejčí)	67
Green J. A., The Educational Ideas of Pestalozzi (Čáda)	373
Grot N. J., Filosofija i jeja obščija zadači (Mikš)	63
Gschwind H., Die ethischen Neuerungen der Frühromantik (Arne Novák)	296
Höck T., Sind Thiere und Pflanzen beseelt? (Kádner)	456

III.

	Str.
Höfding Harald, J. J. Rousseau und seine Philosophie (J. Novák)	285
Hergel Gustav, Willensstärke und Urtheilskraft (Kádner)	375
Ivanov Iv., Istorija Ruskoj kritiki (Mikš)	371
Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie (Krejči)	278
Joachim Marie, Die Weltanschauung der deutschen Romantik (Arne Novák)	296
Krauss, Théodule Ribots Psychologie (Krejči)	431
Lehman Rud., Wege und Ziele des Propedeutik (Kádner)	200
» » Lehrbuch der phil., Propedeutik (Kádner)	300
Leiser, Über geistige Ermüdung der Schüler (Kádner)	376
Leslie Stephen, Hobbes (J. C. Král)	286
Lichtenberger Heinrich, Heine als Denker (Arne Novák)	381
Lipps Theodor, Leitfaden der Psychologie (Krejči)	199
Mahrenholtz Richard, J. J. Rousseau. Leben etc. (J. Novák)	213
Manacéine Maria von, Die geistige Überbürdung in der mod. Cultur (Čáda)	226
Morley John, Rousseau (J. Novák)	119
Möbius P. J., J. J. Rousseau (J. Novák)	287
Mugnier, Mme de Warens et J. J. Rousseau (J. Novák)	443
Něčajev Alexandr, Asociacija schodstva (Čáda)	454
Očerki realističeskavo mirovoztrenija (Mikš)	131
Offner Max, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung (Krejči)	70
Percov, Filosofskija tečenija ruskoj poezii (Mikš)	452
Pfänder Alexander, Einführung in die Psychologie (Krejči)	357
Ratzenhofer Gustav, Der positive Monismus (L. Bondy)	376
Reinke J., Philosophie der Botanik (Klimt)	457
Ritter, La famille et la jeunesse de J. J. Rousseau (J. Novák)	443
Sigwart Christoph, Logik, 3. vyd. (Čáda)	68
Sikorski P. A., Všeobščaja psihologija (Čáda)	224
Sollier Paul, Le problème de la memoire (Krejči)	295
Solovjev V. Serg., Sebrané spisy (Mikš)	62, 452
Volynskij A. L., Kniga velikavo gněva (Mikš)	132
Wallaschek, Psychologie und Pathologie der Vorstellung (Krejči)	434
Windelband Wilhelm, über Willensfreiheit (Krejči)	66

Přehledy časopisné.

Besedy Času	227
Bulletin de la Societé française de phil.	71
Český časopis historický	143
Die neue Rundschau	304
Divadlo	303
Ethische Kultur	305
Kritische Blätter für die gesamten Socialwissenschaften	303
La españa moderna	228
Listy filologické	70
Moderní revue	460
Napredak	143
Novyj Puf	384
Österreichische Rundschau	386
Přehled	137
Příroda	137
Psychologische Studien	229
Revue de metaphysique	72
Rivista d'Italia	228
Rivista di filosofiae science affini	460
The nineteenth century	306
Věsy	306
Voprosy žizni	384
Zeit	145

Zprávy.

	Str.		Str.
Abstinenti v německém stud. . . .	399	Právo kritiky	318
Asociační metoda kriminalistická .	158	Právo promoční	78
Asociguv pensijní fond	473	Přednášky o Komenského Didaktice .	397
Cena z nadace Kantovy	290	Proti poltění fil. fakulty	398
Číslovka, duševní nemoc (Petrb- boh)	157, 396	Psychologický kabinet	79
Dilthey na odpočinek	473	Reformní školy v Německu	298
Filosofická Jednota	77, 157, 318	Roentgen	240
Francouzské kursy v Grenoblu . . .	238	Rozepsání ceny	80
Frekvence francouzských universit .	398	Shakespeareův pomník	159
Grillparzerova cena	159	Schillerova slavnost	236
Hauptmann G.	238	Soudní psychologie	240
Knihy dobrých autorů	240	Spisy Husovy	318
Kongres pro dětskou psychologii . .	78	Společnost pro exp. psychologii . .	399
Kongres Volné Myslenky	471	Strossmayer	236
Kratký uvd v psihologii	473	Svobodná univerzita v Nizozemsku .	397
Ku charakteristice Herbartově . . .	473	Tilser Frant. prof.	317
Kvasnička Tomáš	157	Učitelé na vys. školách rak.	473
Moderní Karel Moor	239	Ulice Durdíkova	472
Monsignore Ferd. Lehner	472	Vydání na pruské university	78
Na obranu	80		
Nietzsche jako hudební skladatel . .	154	Nekrology.	
Novinky z knihkupectví Alcanova . .	319	Arnoldt	319
O úkolu fil. prof. na gymnasiích . .	472	Bastian	160
Ostwald	78	Čech Vladimír	400
Paulsen o postavení učitelů vyšších škól	399	Chmielovski	79
Pokroky snah o mezinárodní řeč . .	317	Sigwart	79
Polské towaryzystwo filozoficzne . .	79	Trubeckoj	474
Povára v Anglii	79	Ueberhorst	79
		Werne J.	239

FR. DRTINA:

Lockeovy zásady vychovatelské.

K dvousetleté památce jeho úmrtí († 28. října 1704).

Ve světě filosofickém a pedagogickém s povděkem se vzpomíná J. L o c k e a, jednoho z předních myslitelů a zakladatelů novověkého názoru světového. «Dědictví Komenského» k jubileu jeho chystá český překlad směrodatných jeho «Myšlenek o vychování» z pera prof. R. Brejchy, s úvodem prof. dra Ot. Kádnera, i chci v řádcích těchto načrtnouti jich povahu, směr a význam.

Locke má význam všestranný a pronikavý v novověkém vývoji myšlenkovém; působil značně a účinně na vývoj filosofický a politický moderní Evropy. Jeho e m p i r i s m a l i b e r a l i s m jsou dva momenty, dle nichž nejlépe můžeme oceniti mohutnost tohoto působení; k nim druží se n á b o ž e n s k á t o l e r a n c e a v y c h o v a t e l s k ý r e a l i s m jako znaky jeho životní práce.

Svým e m p i r i s m e m osamostatnil psychologii na podkladě empirickém a připravoval půdu pozitivismu. Z oboru lidského zkoumání vyloučil všechnu metafysiku a odkázal rozum lidský na studium odborné a zkoumání jednotlivostí. Při tom jeví se u něho mnohem smířlivější poměr k orthodoxní theologii, právě že otázky její z oboru zkoumání filosofického jsou vyloučeny. Omezení filosofie na svět zjevů, jak pak Kantem bylo vysloveno, a s n á š e l i v o s t n á b o ž e n s k á umožnily odkaz na svět jiný, rozumu nepřístupný, víře rezervovaný.

Politický l i b e r a l i s m Lockeův, zvláště jeho theorie vlády ústavní, působil rovněž značně na dobu následnou. Jeho theorie jsou směrodatny pro celé 18. století. V o l t a i r e, M o n t e s q u i e u, R o u s s e a u jsou na něm závislí. Ba, nauky jeho o ústavní formě státní přešly znenáhla instinktivně v myšlení i cítění lidstva.

evropského a staly se vůbec vzorem pro ústavy jednotlivých národů na pevnině evropské. Lockeovy myšlenky zaznívají nám i z prohlášení práv člověckých za francouzské revoluce i ze zřízení občanského spojených států severoamerických.

Rovněž v pedagogice působil Locke značně. Rousseau jest jeho žákem, a prostřednictvím Rousseauovým měl Locke vliv na hnutí filantropické (Basedow) v Německu a na Pestalozziho ve Švýcarsku. Význam Lockeův v pedagogice dobře vystihl K u n o F i s c h e r¹⁾ slovy: »Jako Locke předcházel Montesquieuovi svou státovědou a cestu mu ukázal, tak se má i svou naukou o výchování k Rousseauovi, jenže potomstvo zapomnělo původu nauky této od anglického filosofa, podléhající převládajícímu dojmu francouzských spisovatelů, a potřebovalo teprve historického poučení, aby zpět pohlédlo na Locke. To platí zejména o Rousseauově pedagogické básni zřetelem ke spisu, který Locke stejně skromně jako správně nadepsal »Některé myšlenky o výchování«.

* *

*

V hlavním spise Lockeově o lidském rozumu (*Essay concerning human understanding* 1690) třeba ovšem hledati vlastní psychologický a noetický podklad jeho názorů pedagogických. Locke právem se zove zakladatelem moderní empirické psychologie. Ve spise svém ohledává kriticky vznik lidského poznání a staví se důrazně proti dosavadnímu názoru, dle něhož člověk přichází na svět již s jistými ideami vrozenými (*ideae innatae*), pronáší právě známou opačnou větu, že pravý a jediný zdroj veškerých poznatků našich je zkušenost (*»nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensibus«*). Tím postavil psychologii a přirozeně také pedagogiku na zcela nový základ, na němž se vědy ty zdárně mohly dále rozvíjeti. Všechny naše i nejabstraktnější pomysly a představy pocházejí — z téhož materiálu, který je nám skytán našimi smysly. Ovšem, Locke učí, že vedle *sensace* (smyslového vnímání čili smyslu vnějšího) též *reflexe* (mysl vnitřní) je činitelem důležitým²⁾, a poměr obou je v pomyslu Lockeově zásadně důležitý. *Sensace* podává prostřednictvím smyslů duši naší zprávu o světě vnějším, kdežto *reflexe* znamená uvědomění si vlastní naší vnitřní činnosti duševní. Je patrné každému, kdo rozlišování toto sleduje ve světle dějin filo-

¹⁾ Ve spise *Francis Bacon und seine Nachfolger*. 2. vyd. 187 str. 644.

²⁾ »*Sensace a reflexe jsou jediné dva zdroje našeho poznání, jediná dvě okna, jimiž do temného prostoru rozumu vchází světlo ideí.*«

sofie, že problém *extensio a cogitatio* filosofie Kartesian-ské nabývá zde zcela jiné povahy, totiž noetické. Lockeovi již nejde o rozdíl tělesnosti a duševnosti jako Descartovi a okasionalistům, nýbrž obě je pojmáno jako obsah našeho poznání, prvé zve se sensací, druhé reflexí. Úvahy Lockeovy pozbývají rázu ontologického a stávají se výhradně noetickými, stopující, jaký je původ, ráz a dosah lidského poznání a pomíjejíce úplně otázku, co je jsoucno, a jaká jest jeho podstata (substance)?

Jaký je poměr sensace a reflexe? Podle názoru Lockeova nejsou nikterak oba výkony současné, čili reflexe může se vyvinouti toliko na základě materiálu sensací poskytnutého. Duše podobá se dle Lockea bílému papíru ještě nepopsanému nebo vosku, jež možno dle libosti přetvořiti, zformovati. Původní život duševní a souhrn elementární činnosti poznávací u dítěte i u primitivního člověka záleží právě toliko v sensaci, ve smyslovém vnímání. První podnět k reflexi a první obsah, na kterém se tato děje, je poskytnut jen sensací, a v tomto smysle Locke se jeví ovšem do značné míry empirikem. Reflexe jest u něho od sensace odlišena jako vnitřní smysl od vnějšího — ale sensaci předpokládá jako svou podmínku, jako funkci, která poskytuje materiál vlastní činnosti její.

A právě tímto poznatkem stal se Locke otcem moderní empirické psychologie. Racionalistický moment jest ovšem u něho zastoupen též, že vytýká vrozenou schopnost, disposici duševní, jež intuicí a demonstrací uvádí v ideje u vědomí shromážděné řád a dospívá k vytvoření pojmů. Empirism a racionalism není však u Lockea uveden v úplnou shodu, což má také vliv na jeho theorii výchovnou.³⁾ Různorodost dat sensace a reflexe je tu uznávána, svět tělesný a duševní odlišeny, ale jen v oboru našeho poznání, o absolutní platnosti, o ontologickém významu rozdílu toho nic se nepovídá. Při tom poprvé se objevuje důležitý zřetel vývojeslovný, že totiž i k reflexi první podnět musí býti dán činností sensace. Dítě zabývá se úplně jen smyslnými představami, ztrácí se úplně ve světě smyslném, ohmatává a prohlíží si každý předmět: člověk smyslný vůbec často ani k reflexi nedospěje. Reflexe právě vyžaduje větší míru pozornosti a soustředěnosti.

*

*

*

Z této základní noetické nauky Lockeovy udává se důsledek velmi důležitý pro pedagogiku. Jestliže vše na dojmech smyslo-

³⁾ Srv. G. Hecke, *Systematisch-kritische Darstellung d. Pädagogik John Locke's* (Gotha 1878, 52).

vých záležitostí a možno-li tyto regulovati — pak je tím zároveň dána možnost účinnosti výchovy, která posléze v plné krajnosti od Helvétia bylo jako všemohoucnost výchovy vyslovena. U Locke samého ovšem racionalistickým živlem vrozených schopností jest účinnost výchovy značně omezena. Duše dětská je nepopsaný papír, měkký vosk, vše možno tam napsati, vtisknouti, vnímavost její však liší se dle přirozených individuálních disposic. »Nepatrné a takřka neznatelné dojmy našeho dětství mají velmi důležité a trvalé následky.«

Locke nebyl toliko theoretický psycholog, nýbrž zvláště též praktický vychovatel a názory své uložil ve zvláštním spise již vzpomenutém *«Some thoughts concerning education»*. Po způsobě Montaigneově z nedůvěry zajisté odůvodněné k tehdejšímu školství staví se na stranu výchovy soukromé pomocí hofmistra, informatora, ale proslovuje zásady, které později zcela odůvodněné i ve výchově školské místo nalezly.

Od učitele nežádá spousty vědomostí, jako vůbec proti pedagogickému scholasticismu velmi úporně se staví, nýbrž požaduje především, aby měl vzdělání, ušlechtilost povahy, znalost světa, řádné chování společenské (aby byl gentlemanem) — aby zejména po stránce mravní byl chovanci svému prvním vzorem i zastupoval mu vlastního otce.

Celá pedagogika Lockeova ve shodě s jeho etikou sleduje cíl eudaimonistický, utilitaristický — v poslední řadě má chovanci připravit a zajistiti vezdejší blaženost. Blaženost tuto dle svého přesvědčení ethického nalézá ve spokojenosti, ve vnitřním klidu duševním, a podmínkou spokojenosti této je ctnost, mravní jednání, které ovšem zase je závislé na správném poznání. Užitečná činnost na prospěch lidstva zajistí každému blaženost, pedagogika má proto úkolem ukázati, jak, by každý jednotlivec na řádného člena lidské společnosti byl vzdělán. Utilitarism Lockeův je zkrátka ethický.

Velice důrazně vytýká Locke především význam *v ý c h o v y* *t ě l e s n ě*. Důležitost této věci dovedl tím spíše oceniti, že sám jsa po celý život churav a těla slabého byl lékařem a vychovatelem chorobného chovance. »*Mens sana in corpore sano*«, těmito slovy Juvenalovými začíná svůj spis. Pro řádnou výchovu tělesnou doporučí soustavné otužování pobytem ve volném vzduchu, studenými koupelemi, mytím, dostatečným spánkem na tvrdém lůžku, vhodným šatem, výživnou stravou a tělesným cvikem.

Vychování veškeré má podle Locke dále na sobě míti *r á z* *p r a k t i c k ý*. Připomíná slov Senekových: »*Non scholae, sed*

vitae discimus. Dosud prý mládež na školách, jaké Locke znal, neučila se žítí, nýbrž jen latinsky disputovati. Chovanec má se učití především tomu, čeho mu bude v životě potřeba. Nemají se do hlavy útlého děcka cpáti věci, na které nikdy potom nepomyslí. K těmto praktickým vědomostem počítá Locke zvláště různé reálie a doporučí zejména, aby hoch se učil nějakému řemeslu. Povšechnou znalost světa a způsobnost ve vnějším chování má si chovanec osvojiti.

Velmi důležité místo má u Lockeova mravní. Mravnost staví Locke nad pouhé vědomosti. Ctnostnému, moudrému muži sluší dáti přednost před sebe větším učencem. Vytýká jako vadu své doby, že si příliš zakládá na té troše latiny a řečtiny; 7—10 let připoutá se dítě k těmto dvěma řečem, jimž by se mohlo docela hravě naučiti v době kratší. Locke myslí dále, že by se i jazykům mrtvým mělo učití prakticky, mluvením, jako jazykům živým. Ale důležitější jest, aby si dítě osvojilo *dobré mravy*. Hlavní požadavek je tu, aby dítě dovedlo ovládati sebe samo a navykalo poslušnosti. Proto u malého děcka více na místě je přísnost, která později teprve má ustupovati tonu mírnému, ba i přátelskému. Nejvíce zmůže u mládeže *dobrý příklad*. Ten má vychovatel dávatí celým životem svým. Pravidel a příkazů dávej co nejméně, ale které dáš, těch splnění s naprostou přísností a důsledností žádej. Kde je zjevná vzdorovitost a vzpurnost, jakož i úmyslná lež, připouští i *trestání tělesné*, jež jinak zavrhuje, poněvadž se jím vyvíjí smýšlení otrocké, přetvářka a podlízavost. Hlavní vady mravní, před kterými mají děti býti chráněny, jsou lakomství, pánovitost, ukrutnost, lživost, marnivost. K ukrutnosti se děti vychovávají, trpíme-li na př., aby zvířata trýznily aneb jestli v dějepise válečné skutky jako něco výtečného vyličujeme. Jinoch nemá se obdivovati dobyvatelům a bojovníkům, kteří nejsou vlastně nic jiného nežli popravčí člověčenstva. Důležitým a účinným prostředkem výchovy mravní je buditi a vyvíjetí *cit pro čest*: vychovatel má chovanci vštěpovati přesvědčení, že toliko ctností skutečné cti může nabyti. Jednání ctnostné a ušlechtilé stane se chovanci zvykem a tím druhou přirozeností, nutnou vlastností povahy jeho. V moudře řízené ctižádostivosti je veliké tajemství zdárného vychování. Proto zavrhuje tělesné tresty až na vzpomenutou výjimku vzdorovitosti, vzpurnosti neb vědomé lži, poněvadž zotročují člověka. *Všechny tresty směřujte k polepšení*. O to se starejme, aby nejvíce vydala pochvala jako odměna, pokárání jako trest. *Zbožnost* tvoří

důležitou součást ideálu výchovného, z ní i ostatní ctnosti vycházejí. Chovanec buď veden k úctě a lásce k Bohu jako tvůrci, řediteli a zachovateli všeho jsoucna a k lásce k bližnímu. Bible není přístupna dětské duši, a nemá se jí počínati; je potřebí dítěti záhy vštěpovati přesvědčení, že Bůh je nejvyšší a nejmocnější bytost, tvůrce a zachovatel světa, dobrodinec lidstva, a modlitbou dětské chápavosti přístupnou má se dítěti vésti k prosté a oddané bohopoctě. Zvláště má duše dětská býti chráněna házně nerozumné před duchy a strašidly. Bázlivost tím probuzená činí i z dospělých lidí zbabělé skety.

Úkol vyučování i nejlepší způsob jeho udávají se již požadkem výše vzpomenutým, aby celá výchova sloužila životu. •Hlavní úkol vychovatelův nezáleží v tom, aby sdílel chovanci obsáhlou látku vědění, nýbrž aby jej povzbuzoval k duševní samostatnosti, aby v něm budil lásku a úctu k vědám a naváděl jej, by sebe sama poznával a dále vzdělával. Věd y c h t i v o s t měla by u dítěte tak pečlivě býti pěstěna, jako ostatní choutky potlačovány. Vědomosti je třeba získávati, ale v druhé řadě, jako prostředky k důležitějším zaměstnáním. • A jinde dí: •Bude se snad někdo diviti, že o učení mluvím naposled, a zvláště když pravím, že považuji je za nejméně důležitou část výchovy. Může to zníti podivně z úst knihového vzdělance a může se to zdáti tím zvláštějším, že přece v učení hlavně, ne-li výlučně, záleží všechno konání dítek, a ono že je tím jediným, na co lidé myslí, když je řeč o výchově . . . Připouštím ovšem, že čtení, psaní a vědomosti jsou potřebny, ale nemohu přiznati, že by byly to nejdůležitější. Myslím, že velmi pošetilého člověka bychom považovali toho, který by si ctnostného nebo moudrého muže nekonečně více nevážil nežli velkého učenice. Vědění je nutné, ale teprve v druhé řadě a má sloužiti větším vlastnostem. •

Učení samo buď z a j í m a v o, podobej se jakoby hře nějaké. Dítěti přirozeností jsou puženy k činnosti; hledme jim ji tedy učiniti zajímavou. Zájem je podmínkou pozornosti a tato duši vyučování. Proto buď metoda učebná praktická a snadná, zcela jiná nežli ta, kterou se nyní učí latině, a při níž zajisté jen pomocí metly školské práci se daří. Čemu se má žák naučiti, o tom nejprve mu zjednejme jasné představy. To se stane n á z o r e m buď věcí samých neb jich zobrazení. S m y s l y buďte bystřeny. Co dobře je pojmuto a pochopeno, to si žák snadno zapamatuje, a mechanické učení se z paměti stává se zcela zbytečným. Učitel probouzej v žáku vlastní jeho myšlenky a buď pamětliv, že není úkolem jeho

sdíletí množství vědomostí, nýbrž jen ukazovati cestu k vědění. Schopnost samostatně mysliti je konečný cíl všeho učení. *E l e m e n t á r n í* učení čtení počni, jakmile chlapec umí mluvit, a děj se hravě: Písmena, slabiky, slova buďte vyobrazena na hračkách, Esopovy bájky neb vypravování o lišáku ferinovi buďte první čítankou — bible naproti tomu pro počátek se nehodí, poněvadž obsah její přesahuje namnoze chápavost dětskou. Nanejvýš lze na tomto stupni připustiti jakýsi výtah z ní, obsahující poučná vypravování a mravní naučení. Teprve když dítě umí čísti, ať se učí psát, nejprve tak, že předtištěná červená písmena vytahuje černým inkoustem. K tomu se má hned také družiti kreslení, aby ruka byla cvičena i pro užitek praktický. I *s t e n o g r a f i i* má se učiti z praktických důvodů, ale později, ve věku dospělejším.

Zná-li dítě takto dobře svou mateřštinu, ať se teprve učí jazyku cizímu, a to nejprve tomu, jenž mu je nejbližší, tedy v Anglii franciň. Teprve potom přikročuj se k latině. Všem jazykům ať se však učí čtením a mluvením. Gramatická pravidla nastupujte teprve tehdy, když žák jazyk již poněkud zná. »Připouštím, že musí se gramatika nějakého jazyka v jistých případech velmi pečlivě studovati, ale toliko od lidí vyspělých, jde-li jim o to, nějakému jazyku porozuměti vědecky, což náleží zřídka jiným lidem nežli odborným učencům.« O gramatice jazyka mateřského chlapec nikdy prý neslyší. Kdyby nějaký Číňan tento způsob vyučování pozoroval, jistě by se mu zdálo, že všichni naši chlapi z lepších stavů jsou určeni k tomu, aby se stali jednou profesory mrtvých jazyků cizích. Vůbec pak učení se latině měly by býti ušetřeny ty děti, které jí v životě nikdy pak nebudou potřebovati. Zvláště pak řečtiny potřebuje toliko učenec, šlechtici je vůbec zbytečna.

Středem vyučování buď vždy jazyk mateřský! K němu pak družte se reálie (zeměpis, dějepis, nauka o ústavě, základy vědy právní a politické, jakož i morálky, která má spoléhati na bibli); v zeměpisu ať se užívá globu a map, v hvězdářství buď vyličeána zvláště soustava Koperníková, již doporučuje pro její pravděpodobnost a jednoduchost. O přírodní vědě (říká jí po způsobě tehdejšího *natural philosophy* a myslí hlavně fyziku a chemii) dí, že vlastně není hotova: pokud jedná o duševních jevech, patří do metafyziky, pokud o tělesných, je to fyzika: vůbec pak při hypotésách o tělesném světě nemělo by se tolik spekulovati, spíše znalosti měly by se čerpati z takových spisovatelů, kteří pokusy a pozorováním se zabývají.

jako *Boyle* nebo *Newton*. Důležité jest mu v z d ě l á n í m a t h e m a t i c k é: doporučí zvláště studium šesti prvních knih Eukleidových. Pozoruhodno jest, že Locke v z d ě l á n í u m ě l e c k é m u v b á s n i c t v í a h u d b ě nepřál: tím prý ztrácí se mnoho času: nanejvýš malířství by ještě připustil, za to však vykládá přednosti tance, šermu (je svůdný, ale životu často nebezpečný) a jízdy na koni.

Posléze přistupuje praktické dovednosti řemeslné (jako zahradnictví, rolnictví, tesařství, soustružnictví, truhlářství), kupecké účetnictví a vedení knih. Závěrem všeho vyučování buď cestování: při tomto má mladý muž zdokonaliti své vzdělání jazykové a rozšířiti svou znalost lidí a světa. Volí se k tomu obyčejně doba nejméně vhodná od 16.—20. roku. Tu prý na naučení se řečem jest již pozdě a pro poznávání světa ještě brzy. Ať cestuje mladík teprve, když sám má již tolik samostatnosti, že nepotřebuje žádného vůdce a informatora.

*

*

*

To jsou hlavní Lockeovy myšlenky výchovné. V celém spise, byť byl psán suše, rozumově, střízlivě, projevuje se hluboké přesvědčení velikého tohoto myslitele o důležitosti a dosahu výchovy, které je nejkrásněji vyznačeno v jeho slovech: «Dobré vychování je tak velice povinností a zájmem rodičů, a blaho i zdar národa tak velice na něm závisí, že bych si přál, aby každý si dal na něm vážně záležitosti a přiložil sám pomocnou ruku k dílu, když zkusil a rozeznal, co je domněni, zvyklost, rozum, aby všude tu metodu vzdělání mládeže povzněl, jež zřetelem k rozmanitým poměrům dítek je nejsnazší, nejkratší a nejvhodnější, aby z nich učinila ctnostné, užitečné a ve svém povolání schopné lidi.»

Nesoustavná forma spisu Lockeova vysvětluje se vznikem jeho. Je to vlastně sbírka dopisů, jež psal příteli svému *Edvardu Clarkeovi z Chipley*, sestavená v knihu a tiskem uveřejněná r. 1693 na přání učeného *Vil. Molyneux-a*. Mnohé drobnosti pedagogické nalézáme i v hlavním, již vzpomenutém jeho díle filosofickém, dále ve spise «O vedení rozumu» (*Of the conduct of the understanding*), zejména však mimo jiné ve stati «O studiu» (*On study*), vzniklém na cestě po Francii a obsahujícím odpovědi k otázce: Co, k čemu a jak máme studovati? Locke působil výchovnými svými názory velmi účinně a blahodárně tím, že naproti jednostrannému dosavadnímu vzdělání rozumu hlásal nutnost vzdělání reálného a morálního, i byl po této stránce

předchůdcem Rousseauovým. Nemožno souhlasiti s některými jeho názory, ale ovšem nutno je pochopiti z jeho doby. Uvádím zvláště:

1. Předpojatost k vyučování školskému v úběc v tehdejší době ovšem odůvodněnou; naproti tomu silně idealisuje výchovu domácí za pomoci informátora. Poměry školství anglického byly vskutku žalostné. Zejména na nedostatek dobrých učitelů slyšíme v době té nárek všeobecný. Tak *Elyot* volá: »Pane Bože, kolik duchů mládeže dobrých a čistých zahynulo za našich dní nevědomostí učitelů.« *Ascham* praví: »Žák bývá obyčejně bit pro cvičení latinské, ale měl by býti bit učitel sám pro způsob, jak je opravuje, aneb přímo proto, že je pokazí, neboť často je takový nevědomec jako žák Neříkejte, že takoví nerozumní učitelé jsou řídkí, jest jich množství všude.« A *Erasmus* rovněž nechvalné svědectví o anglických učitelích té doby podává, pravě o nich, že jsou to opilci (vinolenti), kteří neznají nic a nedovedou ničemu naučiti. »Měli se státi řezníky nebo pochopy spíše nežli učiteli mládeže, neboť co dělají ve škole, nežli že rozdílají nadávky a rány?«

Ovšem závažnou příčinou zbědačenosti vědecké i mravní učitelstva bylo nezajištěné jeho postavení společenské a nízký plat. Na učitelství a školství spořilo se nejvíce. Nač dávat plat učiteli, za který možno vydržovati dva služebníky? *Ascham* má tento zajímavý a případný o věci soud: »Je to smutné, že lidé, kteří za moudré se považují, více starají se o to, aby našli schopného člověka pro své koně, nežli člověka schopného pro své děti. Jednomu dají milérádi 200 korun za rok, druhému uštedří 200 šilinků. Bůh, který jest v nebesích, vysměje se volbě jich a odmění štědrost jich, jak se sluší: dovolí, aby koně měli ušlechtilé a dobře vyučené, ale děti divoké a zbědačené.«¹⁾ Přes to však je významno, že Locke nepochopil a nedoceníl sociálního významu výchovy školské v době, kdy již Komenský proslovil svá památná slova, že škola má býti »dílou lidskosti«.

2. S touto předpojatostí proti školství tehdejšímu souvisí nezbytně aristokratičnost Lockeových názorů výchovných. Nejde mu nikterak o výchovu národa v plném slova smysle, o vzdělání lidové, nýbrž o výchovu tříd zámožných a šlechtických, o výchovu anglického gentlemana. Stejně jako Aristoteles varuje chovance, aby s lidmi služebními mnoho se nestýkal, ježto by lecos špatného od nich pochytíl.

¹⁾ Pěkné vyličení pokleslých poměrů školských podává *Parmentier*, *L'histoire de l'éducation en Angleterre. Les doctrines et les écoles*, 1896.

3. Utilitarism Lockeův výše charakterisovaný je poněkud jednostranný. Vysvětluje se to odporem jeho proti dosavadnímu klasicismu. Přes to však Locke zajisté nedoceňuje význam vzdělání humanitního a zavrhuje s tohoto hlediska vzdělání umělecké, zvláště v básnictví a hudbě. Souvisí to s vypočítavou, rozumnou povahou střízlivého Angličana.

4. Locke ve svém empirismu netušil a nedoceníl významu dědičnosti pro výchovu. Správná je polemika jeho proti vrozeným ideám — ale to se nedá popřít, že z rodičů na děti přecházejí jisté dispozice, schopnosti, jimiž právě individua od sebe se liší, a různé metody vyučovatelské a vychovatelské při různých individuích nutnými se objevují. Vytkli jsme již výše, že Locke charakterisuje nevyrovnaný rozpor mezi empirismem a racionalismem. A racionalistický je zejména názor jeho, že o směru a zdaru výchovy rozhodují nejen zkušenosti, jichž chovanec nabývá, nýbrž především vrozené schopnosti, které se u různých jednotlivců liší. Proto ani dvou dětí nelze stejně vychováti, zvláštnosti jich individuální, vrozené, na vnější zkušenosti nezávislé, rozhodují o celém způsobu výchovy.⁵⁾

Všechny myšlenky a návrhy Lockeovy nejsou ovšem nové. Mnohé z nich vyslovili před ním *Rabelais*, *Montaigne*, *Vives*, *Komenský*, v Anglii *Ascham*, *Mulcaster*. Lockeova zásluha je v tom, že dal myšlenkám těm souhrnou, velmi přístupnou formu ve svých listech a že je opřel o podklad psychologický. Z toho, co bylo ve vzduchu při všem usilování pedagogickém jeho doby, vybral věci nejlepší a způsobil, aby se hodně rozšířily.

Rabelais první na počátku doby nové vyslovil důležité a směrodatné myšlenky reformní a trpkou satirou zjednával jim přízeň a souhlas. Není zjištěno, znal-li Locke román Rabelaisův, ale dojista čerpal názory jeho z esaií Montaigneových. Zvláště *Mehner*⁶⁾ ukázal podrobně spřízněnost obou. Velká část vývodů jeho dá se ovšem redukovati na podobnost náhodnou, vysvětlenou shodnou povahou doby, ale jisto je, že Locke Montaignea pilně čítal (jako i jiné spisovatele francouzské své doby: Descarta, Pascala, Nicola, La Bruyèrea). Ačkoli toliko jednou se ho jmenovitě dovolával, dovedil Coste ve svém francouzském překladě Myšlenek Lockeových, že na 28 místech z něho čerpal, ba některé myšlenky i slovně z něho přejímal.⁷⁾ Ale přes to soud, jež sám o Montaigneovi napsal, není nikterak příznivý. Ve svém denníku z r.

⁵⁾ Kádner Ot., Locke a Herder (Rozhledy Pedag. XVIII. 1904—5, 146).

1684⁸⁾) poznamenal: »Montaigne umí přemlouvatí svou vznešenou nedbalostí a vzácnou dovedností slohovou, ale nedokazuje. Jeho Essais jsou sbírkou úchvatných výrazů, průpovědí a zlomků veršových, které tak skládá, že neobyčejně dojmají mysl člověka. Neodůvodňuje, nýbrž baví jen sebe sama a obveseluje jiné: je pln marnivosti a pýchy.«

Je zajímavé, že Francouz Montaigne největší asi vliv měl na Lockeovy názory, jako vůbec pobyt ve Francii značně na vývoj názorů jeho působil — a že Francouz Rousseau svým Emilem výchovné myšlenky Lockeovy učinil známými celému světu.

Názory Komenského jistě znal: Komenského osobně nepoznal, vždyt bylo mu 9 let, když Komenský byl r. 1641 v Londýně. Ale spis Miltonův »O výchování« (1644), věnovaný příteli Komenského *Hartlibovi* zřejmě je psán pod dojmy ideí Komenského. *Gitschmann* ve spise o pedagogice Lockeově na str. 15. a n. uvádí zajímavé paralely mezi spisem Lockeovým a Komenského »Velikou didaktikou«. K mnohým shodám poukázal též *F. Šimek* v poznámkách ke svému českému překladu (I. svazek »Předbrání vychovatelského« z r. 1879). Ne-li v Anglii, zajisté v Holandsku, kde Komenský trávil své stáří, poznal Locke jeho spisy.⁹⁾ Vzpomenul jsem že Rousseau svým Emilem zpopularisoval a rozšířil myšlenky Lockeovy. Jím působil pak směrodatně na vývoj novověkých teorií pedagogických. U nás byl přímo na Lockeovi závislý *Frant. Jos. hrabě Kinský* ve své »Erinnerung über einen wichtigen Gegenstand von einem Böhmen (1773)¹⁰⁾. V duchu Lockeově vyvíjí se

⁸⁾ V disertaci z r. 1891 »Der Einfluss Montaignes auf die pädagogischen Ansichten J. Locke's«. Arnstädt ve své knize »François Rabelais und sein Traité d'éducation« tvrdí, že kniha Rabelaisova byla základním pramenem všech výchovných ideí Montaignea, Locke, Rousseaua, podobně Compayré význam Rabelaisův v dějinách výchovy zdůrazňuje a Démogeot, literární historik francouzský, dokonce nadšeně, ale málo kriticky napsal: Locke, Montaigne et Jean Jacques n'ont fait guère que le (sc. le traité d'éducation de Rabelais) développer.

⁹⁾ Podrobnosti toho uvádí a vývody činí W. Gitschman, Die Pädagogik des John Locke (Köthen 1881, str. 12 a n.)

¹⁰⁾ Cituje Lord King, The life and letters of John Locke str. 159.

¹¹⁾ Ed. Fechtner, J. A. Comenius (otisk z Oesterr.-Ung. Revue XIII, 1893). Srv. též jeho spisek »John Locke's Gedanken über Erziehung dargestellt und gewürdigt« (Viedeň, 1894).

¹²⁾ O věci psal R. Kuchař v letošní zprávě výroční c. k. reálky v Hradci Králové.

celá moderní pedagogika a didaktika.¹¹⁾ Locke jeví se nám obzřetným průkopníkem výchovní reformy a jedním ze zakladatelů moderní psychologické pedagogiky.

¹¹⁾ O Lockeovi u nás mimo již vzpomenutého Šimka — překlad jeho vlastně je zkrácené přepracování na základě asi něm. překladu Schustrova — psal řed. Petrů [Locke, jeho zkusná filosofie ve škole a životě praktickém v Lindnerově Paedagogiu III., 396] a v nejnovější době velmi cenné příspěvky k jeho ocenění uveřejnil prof. Ot. Kádner (ve »Zvonu« 1904 a v jubilejní paralele »Locke a Herder« v Pedag. Rozhledech XVIII, 1904). Jubilejní vzpomínku napsali též F. A. Šoukup v Učitel. ských novinách (XXIII, 1904, str. 165 a n.), Kar. Křivý (J. Locke a jeho doba) ve Sborníku Ústředního spolku učit. jednot na Moravě (I, 1903, str. 205 a n.)

DR. GUSTAV TICHÝ:

Filosofie náboženství u Kanta.

Zajisté zdá se podivno, že v době, kdy restaurován Kant podruhé jako východisko noetiky i metafysiky, a kdy i jiné obory filosofie uznávají v něm svého prvního moderního zástupce, kdy se stal předmětem tak četných úvah jeho poměr k sociologii neb spíše filosofii dějin, ba i k socialismu, a kdy se náboženství stalo tak důležitým oborem zkoumání pro psychologa i sociologa, že přes to nebyl učiněn dosud rozsáhlejší filosofický soubor a rozbor Kantova názoru o filosofii náboženství.*) Není zajisté problém ten nový: pokus Humeův, Lockeův a všech commonsensistů i populárních filosofů německých, nechceme-li již mluvit o francouzských i anglických deistech, jsou přece důkladným rozběhem k tomu cíli, a třeba že Kant ještě neměl moderního pojmu filosofie náboženství, má na různých místech tolik filosofie o náboženství, že lze jednak stopovati vývoj a stav v bodu kulminace, t. j. v Kritice čistého rozumu, jednak i další dekadenci, a vedle toho i činiti z jeho premis další důsledky. Ukážeme, že chápal problém příliš jednostranně, a že moderní filosofie náboženství musí jeho kritickou metodu noetickou doplňovati psychologicky; ale i přes vady své a přes to, že Kant zůstal mnohdy dogmatikem i ve svých Kritikách a se nevymanil z předsudků těch ani tam, kde kriticky rozebíral pojmy náboženské, přece zase zůstává to, co je objektivního v jeho názorech, základem a premisou dalšího bádání.

*) Práce sem spadající jsou většinou se stanoviska předem náboženského: Schwaitzer Alb.: Die Religionsphilosophie Kants, Freiburg 1899, Katol. stanovisko je ve spisech: Mengel: Kants Begründung der Religion, Lipsko 1900. Weerts. Vergleichende Untersuchung der Religionsphilosophie Kants und Fichtes, Leipzig 1899: S evang. stanoviska psáno je: Katzer Ernst: Kants Bedeutung für Protestantismus a spis téhož: Kants Lehre von der Kirche.

Kant zůstal po celý život upřímným theistou; ani Kritika čistého, theoretického ani praktického rozumu nic nezviklala na základní povahové jeho dispozi, a příliš pevně tkvěl i ve své osvícenské době, ač její jednostrannosti potíral, aby dovedl domyslní všechny důsledky své theoretické filosofie. Je dávno oceněno, jakým neblahým vlivem působila jeho filosofie praktická na theoretickou, a slovy »zadní dvířka« praktické potřeby kritiky praktického rozumu, jimiž pouští do praktické filosofie, co z theoretické vymýtil, řečeno dosti na označení toho vlivu. A přece byl Kant zase intelektualistou, racionalistou příliš, aby dovedl přesně odhadnouti význam ostatních psychických stránek pro tak složitý jev jako víra náboženská, a spolu ještě pohřížen v chybnou teorii duševních »mohutností«, určuje jednotlivým funkcím jich úkol při tvoření duševního celku, aby mohl správně vymeziti, jak celek ten jednotlivými složkami přispívá ku tvoření jevu toho. To jsou základní nedostatky jeho systému vůbec. Vedle toho nutno často aplikovati jeho premisy pro důsledky filosofie náboženství; i když jich nečiní, omezuje se na úzký kruh problému svobody vůle, nesmrtelnosti duše a existence boží, nutno spolu mravní základ a obsah jeho filosofie patřičně od náboženství odlišovati.

Kant byl theistou více, než by se dle mnohých spisů zdálo. Censurní stíhání ministerstvem Wöllnerovým r. 1794 po vyjití spisu »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« bylo ukvapené a zbytečné; Kant je zde již mnohem méně nebezpečný náboženství vůbec a každému pozitivnímu než v Kritikách. — Vývoj jeho filosofie theoretické má pochopitelně vliv i na důsledky a vývoj pojmů náboženských, a hranice je kladena spolu jeho spisy.*)

Z první periody jeho vývoje spadá sem spis »O optimismu« z roku 1759, »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes« z r. 1763 a »Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral« z r. 1764. Všude jest patrno, jak daleko jest Kant ještě kriticismu, a že pojednání ta jsou jen zdokonalenější a logicky zpracovanější scholastika. Za to ukazují Kritika čistého, ba i Kritika praktického rozumu (z r. 1781 a 1788), že pojmy theoretické jsou vyjasněny, a že spolu vnika světlo i do morálky a pojmů theologi-

*) O filosofii náboženství četl Kant mezi r. 1780—83, kteréžto přednášky vyšly r. 1817 a 1830. Připomenouti nutno, že Humeův »Dialog o přirozeném náb.« vyšel anglicky 1779, přeložen Hamannem 1780. Kant ho pravděpodobně neznal.

ckých. Sem spadá i »Recense Schulzova spisu: Pokus návodu k mravouce pro všechny lidi bez rozdílu náboženství« z r. 1783, více však »Základy metafysiky mravů« z roku 1785. Ač praktická filosofie straší tak zvaným praktickým rozumem a jeho potřebou ve filosofii theoretické, vidíme přec zápas o udržení pojmů theologických, jež, když nutně vypuzeny z filosofie theoretické, nalezly tím vlivnější přijetí v praktické. — Do doby dekadence při nejlepším úmyslu musím počítati poslední nábožensko-filosofický spis »Náboženství v mezích pouhého rozumu« z roku 1793. Je to návrat k theismu dogmatickému s nepatrnými zbytky kritiky; scholastika vyniká tak, že spis je jen morálně filosofické idealisování náboženství. Racionalism pak činí dílo to anachronismem i u Kanta. Nenit úkolem filosofie náboženství budovati náboženství z filosofických pojmů, nýbrž ukázati, jak a z kterých psychických, sociálních a kulturních momentů vůbec náboženství vzniká a jak se na jeho základě může dál vyvíjeti. Kant kritisoval v Kritikách pojmy ty noeticky a logicky, většinou ukázal jich prázdnotu, aby je zde ve formě poněkud změněné zase přijal. — Pro různost stanovisek není možno podati jednotný systém, neb jej třeba ex post konstruovati, a podává se přirozeně nutnost jíti s vývojem Kantovým, abychom ukázali na obou Kritikách nejzralejší názory jeho i neshody a domyslili důsledky, k nimž dány pouze premisy. Kritika čistého rozumu bude pak přirozeně východiskem kritiky, neboť obsahuje všechny pojmy noetické, psychologické i metafysické, jak jich filosofie náboženství potřebuje, v nejpřesnější formulaci. Tak vynikne nejlépe dvojí světlo, kterým Kant na neprospěch svůj rozdělil celou svoji filosofii, a tím dal i odůvodnění a dovolení dvojakosti citění a myšlení v každém jednotlivci, která je stále příčinou konfliktů, a již se silný duch hledí vystříhati. —

První spis nás přímo zajímaví jest »Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus« z roku 1759. Vliv Leibnizův jest ve směru i metodě příliš patrný, a jak málo byl optimism vlastním výrazem Kantova smýšlení, víme z »Náboženství v mezích čistého rozumu« i odjinud, kde se staví proti eudaimonismu v pojmání dění světového a mluví o radikálním zlu u člověka. Spis sám není než parafráze theodicee, poněkud opřenou o známou metodu, z pojmu dovoditi možnost či nemožnost reality. Stručný obsah je: Není možno mysliti si největší číslo, lze však představit si nejvyšší stupeň reality, a ten je v bohu. — Kant sám tento způsob souzení z pojmu o transcendentální existenci později znemožnil,

zde ještě v něm vězí. Ale spolu odvažuje se důsledku ještě méně pevného. Protože bůh volil jen tento svět ze všech možných, jež znal, jest takovým vsutku — důkaz logicky ani prakticky neuspokojující. A dále: Bohu nepřísluší než dílo jeho důstojné, t. j. ze všech možných nejlepší, a Kant je »rád, že jest občánem světa, jenž lépe nebyl možný«, a přesvědčen, že »celek je to nejlepší, a vše že je dobré k vůli celku«. To stačí k ukázání theismu v nejvlastnějším smyslu dogmatického. Ku kritice ukazuje jen pokus přijíti od pojmu k realitě, kterýžto pochod sám později usvědčil z neoprávněnosti. Naprostá hypostase boha jako nejvyšší osobní bytosti, stvořitele atd. jsou zde ještě mnohem více než pouhé pojmy praktické potřeby, za něž je později i prohlásil. Kritisovati zde netřeba; Kant učinil to sám, ač teprve po 22 letech, a to lépe, než to učinil Hume neb Locke.

Zajímavo jest však stopovati, jak od theismu orthodoxního Kant přešel k theismu kritickému, neb, lépe řečeno, morálnímu. Dříve však ještě prošel theismem racionalistickým, aby na sobě zkusil nemožnost důkazů existence boží z premis a důvodů logickými a theoretickými. Průchodním tím stadiem ku Kritice čistého rozumu byl »Jediný možný důkaz o existenci boží« z roku 1763. Půda je zde připravena předchozí periodou: filosof zůstává přesvědčen o existenci boží a hledá subjektivní důvody, nahlíží však spolu nemožnost stringentního důkazu mathematického. »Nejdůležitější z našich poznatků jest: Jest bůh. Prozřetelnost nezaložila blaho naše na ostrovtipnosti a subtilnosti závěrů, nýbrž dává je bezprostředně zdravému lidskému rozumu; proto má tento dosti důkazů, logický badatel jich postrádá«. — V tomto bodě jeví se především ohlas a předzvěst stanoviska Kritiky. Kant pak počíná demonstraci noetickou: Věc myšlená nemusí již proto býti (anticipovaná refutace ontologického důkazu). Jest jakási naprosto nutná bytost, jednoduchá, věčná, s nejvyšší realitou, jest to duch. A tento jest dostačnou reální příčinou všeho; jest to bůh, na něm vše závisí. Nutný řád světový ukazuje k rozumnému původci. Ač pak ze všech těchto závěrů nevysvitá geometrická přesnost, mají přec tolik důrazu, že rozumný člověk není o tom ani na okamžik v pochybnostech. — Pak připouští zase kosmologický důkaz, že totiž pouhá možnost světa předpokládá jako příčinu nějakou bytost absolutně nutnou. A tento důkaz zdá se mu prakticky výhodnějším pro svoji působivost na morální pudy lidské přirozenosti, ač není důkaz právě přesvědčující. Leč Kant spokojí se konečně skromným: »Jest třeba, aby-

chom se o existenci boží přesvědčili (subj.), ale právě tak není třeba, abychom ji dokázali.«

Myslím, že nemůže ani povrchnímu pozorovateli ujít boj, který zde vede kritická, stále silnější část Kantova se starou dogmaticky theistickou. Nepodařilo se mu ani zde ještě ani pro sebe subjektivně, dokonce pak ne objektivně, srovnati, jak je možno existenci boží přijmouti, a přec ji nemoci dokázat, což se snažil později rozlišením regulativní a konstitutivní platnosti ideí dokázat. Vedle toho ani nemožnost obou důkazů jsoucnosti boží není zde ještě tušena v té jasnosti jako později; přece však znáti jest první dech kritiky, a základy dány. Kant vidí předně dosti patrně, že nelze mluvit o důkazech v pravém smyslu slova; ježto však rozdíl věci o sobě a jevu, světa transcendentního a imanentního v této době nebyl ještě vyhraněn, kterýžto rozdíl dává v Kritice právě problému náboženskému tak zajímavé řešení, nemůže Kant z oné Skyllы a Charybdy vyváznouti než ponecháním pojmů těch, neschopen však uvésti zatím jakoukoli jich *raison d'être*, uchyluje se k pohodlnému přijetí jakéhosi náboženství apriorismu commonsensistů, předstíraje, že zdravý rozum lidský má ty představy v sobě. Přece však pátrá po objektivnějších důkazech, a v té nejistotě se jeví právě tušení nedostatečnosti a hledání mostu ku překlenutí propasti; ten pak nalezen v jeho kriticismu vůbec, theoretickém a jeho poměru k filosofii praktické.

Spíše jaksi krokem zpět je zodpovědění problému daného berlínskou akademií věd na r. 1763, jak Kant učinil spisem »Zkoumání o zásadách přirozené theologie a morálky« z roku 1764. Ve vyhledání základu pevného pro pojmy theologické i ethicé vidí Kant směrodatnou otázku pro celou filosofii. První základy theologie, miní dále, jsou schopny nejvyšší filosofické evidence. Předmětem přirozeného náboženství jest jediná první příčina. Ač musí býti možno v prvních základech mravnosti dosáhnouti nejvyššího stupně filosofické evidence, přec nejvyšší pojmy závaznosti teprve nutno určit. Ale přec je nedostatek praktické filosofie větší než spekulativní, ježto se musí teprve stanoviti, zda pouze schopnost poznávací či cit určuje první mravní zásady. — Teprve v této poslední větě cítíme poněkud bouři Kritiky, a teprve jí nabývá jinak racionalistický ráz spisu významu. Kant hledá evidence pravd morálních, theologických, a jako je dříve nalézal vrozenými zdravému rozumu, pochybuje zde o podobné evidenci at mravní či spekulativní.

To jsou práce jdoucí před obdobím kritickým. Povážme-li, že Kritika čistého rozumu vyšla roku 1781, že Kant o ní dle vlast-

ních slov pracoval 12 roků, tedy as od 1770, vidíme, že oba spisy jsou z doby ještě dogmatické, z doby Wolffovského racionalismu, nejsou však prosty kritických myšlenek; ba možno říci, že, ač se theoretická filosofie Kantova v tom období změnila takofka revolučně, přec praktická zůstala v podstatě méně dotčena, dostavši jen hlubší filosofické odůvodnění. Patrně však stále, že Kantovi byl pojem boha náboženského vždy úplně jistým, a první premisou pravd náboženských, a že, jako dle vlastního doznání praktická filosofie byla vodítkem theoretické, tak do značné míry ještě v Kritice se jeví, jaké úsilí Kant vynaložil, aby vysvětlil a odůvodnil oprávněnost pojmů theologických. Avšak již shledáváme se s mnohými pojmy i methodou, která přešla i do Kritiky: dovozování nutnosti nejvyšší, naprosto nutné reality stojí zde klidně vedle tvrzení proti ontologickému důkazu, že existence není obsažena v pojmu, přijetí transcendentních predikátů božích svorně vedle důkazu theologického a tvrzení, že se možno o existenci boží přesvědčiti, že však netřeba ji dokázati, dosti to sporů, aby jasný duch byl hnán srovnati je. Ovšem nebyla ani jeho theoretická filosofie tehdy ještě prosta dogmatismu školy Wolffovy, a racionalism se svými konsekvencemi nebyl ještě tak jasně cítěn jako nepřítel theismu. Ale přec jsou již zde záblesky kritického ducha: nedostatečnost ontologického důkazu, ba nemožnost mathematické evidence důkazů božství vůbec, tušení, že problém má stránku předně praktickou, morální, je již zde, a bylo třeba rozlišení jevů a věcí o sobě, apriorního a aposteriorního poznání, praktického a theoretického rozumu, aby se přišlo ku stanovisku vyjádřenému v Kritice čistého rozumu.

Musíme jí věnovati poněkud větší pozornost, poněvadž bude nám základem naší kritiky, a ježto kritikuje zde Kant nejen dogmatism a racionalism theologický, nýbrž i své dřívější názory. — Ohromný převrat, který ve filosofii jeho učiněn tímto dílem, ač ne úplně nepřipraven (pomněme jeho disertace o základech poznání), lze vyznačiti stručně několika hesly: rozlišení poznání v prvek apriorní a zkušenostní, a onoho na apriorní formy názoru, kategorie myšlení a ideje, rozdělení světa jevů od věcí o sobě s tvrzením, že apriorní formy názoru i kategorie myšlení nemají platnosti pro svět nadsmyslný, že platí jen pro zkušenost, pro svět empirický, imanentní. Pro filosofii náboženství měly tyto these veliké důsledky. Kant, který byl dříve mnohem shovívavějším k důkazům existence boží, nyní dokazuje jich slabost, Kant, který přijímal bezpodmínečně existenci boží, činí ji pouhou ideou, již po-

třebujeme, již ale nevysvětlujeme. Kant postuluje, co dříve dokazoval, poklona to filosofii praktické, srdci člověka a jeho potřebě, ale spolu i bolavé místo, na něž možno v konsekvencích útočiti, a jež nesnese mnoho útoků.

K našemu problému vztahuje se třetí díl druhé knihy transcendentální dialektiky, jednající o ideálu čistého rozumu. Kant nejprve popisuje skutečný pochod rozumu při tvoření transcendentních pojmů, aby pak ukázal, v čem je chyba. Rozum sám tvoří ideu nejvyšší bytosti; jdeme-li pak za tou ideou, určíme prabytost tu jako nejvyšší realitu, jedinou, jednoduchou, svrchovanou, věčnou atd., jedním slovem, všemi přívlastky nepodmíněné dokonalosti. Pojem takové bytosti jest pojem boha v transcendentním smyslu; tento ideál čistého rozumu jest předmětem transcendentní theologie. Jakým však právem činíme tu hypostasi z představy na bytost skutečnou? »Tento ideál nejreálnější bytosti jest, ač jest pouhou představou, nejprve realizován, t. j. učiněn předmětem, pak hypostasován, konečně přirozeným postupem rozumu i personifikován,« čímž oprávněnost pochodu toho ještě zdaleka není dokázána, a jen konstatován fakt, že rozum k náhodnosti světa hledá první nutnou příčinu a nalézá ji v pojmu nejvyšší reality, bohu, a pak soudí, že nejvyšší bytost existuje nutně jako prazáklad všech věcí. — To vše má býti jen popsáním skutečného pochodu v obyčejném rozumu. Kant dovedl se rozložit na část dogmatickou a kritickou, najíti v sobě sofismata rozumu a logicky i dialekticky je vyvrátiti.

To činí hned na to v důkazech nemožnosti důkazů pro reální existenci nejvyšší bytosti, již konstatoval jako nutný pojem rozumový. Třemi pouze způsoby možno dle Kanta se o důkaz pokusiti. Vyjítí od libovolné zkušenosti a přejítí k nejvyšší příčině (důkaz empirický, kosmologický), neb vyjítí od určité zkušenosti (důkaz fysikotheologický), neb vésti důkaz čistými pojmy (ontologický). Kantova zásluha spočívá hlavně v tom, že dovedl, »že rozum ani cestou empirickou ani transcendentní nic nepořídí, a že marně rozpíná svá křídla, aby pouhou mocí spekulace se dostal nad smyslový svět,« což učinil, dokázav, »že, ač zkušenost k tomu dává první podnět, přec jen transcendentní pojem vede rozum v tomto jeho snažení.« Nejen racionální, nýbrž vědecká theologie vůbec vyvrácením tím učiněna na vždy nemožnou a je možna jen filosofie náboženství, ne filosofické náboženství.

Takový jest význam čtvrtého dílu třetí části, důkazů o jsouc-

světě zkušenosti, tím méně nadsmyslném; 3. klamně sebeuspokojení rozumu k ucelení té řady tím, že konečně se odstraní všechny podmínky, bez nichž nemůže býti žádný pojem nutnosti; 4. záměna logické možnosti pojmu o vší spojené realitě s transcendentální možností, která potřebuje princip uskutečnitelnosti takové řady, který však zase můžeme vztahovati jen na pole možných zkušeností, atd. — Je tedy sice možno přijmouti existenci bytosti, která by jako nejvyšší příčina byla důvodem všech možných příčin a umožňovala po rozumu jednotu ve vysvětlování; ale té hypotese nelze proměnití v tvrzení absolutní nutnosti, a v této jest právě propast rozumu. Tento jí potřebuje k ucelení své zkušenosti a zakončení kauzální řady, i hypostasuje ji; ale transcendentální ten objekt, ač je rozumu dán, nelze vyzkoumati ani pochopiti. —

Zde vystupuje poprvé jasně význam lišení světa immanentního a transcendentního pro filosofii náboženství, spolu s poukazem k nejasnému pojmu »potřeby rozumu«, jež má zde ještě stále ráz skoro úplně intelektuální. Subjektivní moment je zde jen v tom, že Kant připouští, že, ježto podobný ideál rozumu nemůže býti neprozkoumatelný, třeba že ho nelze pochopiti spekulativním rozumem, má přec poukaz reality v potřebě rozumu, a tedy musíme míti o všech svých pojmech, míněních i tvrzeních at objektivní, at subjektivní důvody. Tak nastupuje na místo theoretické filosofie moment z praktické. Resultát pak je zatím tento: nemohu nikdy jít zpět až k podmínkám existence, aniž bych přijal nutnou bytost, nemohu však od této vyjít, rozum nutně tvoří ideu nejvyšší bytosti, přichází k ní spontánně jako konečnému bodu, jímž jest ucelen systém jeho představ, spolu však činí vlastní výtvar reálním počátkem dění. Tomu se sice vyhnouti nelze; možno však si býti vědom, že je to jen výtvar rozumu, bez základu ve skutečnosti, a operovati pojmem tím sice k ucelování představ, ne ke konstruování (to jest smysl toho, co nazval regulativním principem ideí). — Co takto abstraktně a dialekticky řečeno, odpovídá zajisté konkrétně názorům o vzniku představ bohů: subjektivní příčiny vedly ku hledání bytostí vyšších a představám o nich, a ty pak skutečně hypostasovány — bystrost kritiky je podivuhodná.

Zbývá ještě fysikotheologický důkaz, obyčejně teleologickým zvaný, který nazývá Kant nejstarším, nejjasnějším a obyčejnému rozumu nejprístupnějším. Důkaz soudí z účelnosti řádu přírodního na existenci nejvyšší, rozumem i mocí nejdokonalejší bytosti, která dovede rozumem řád pojmouti a vůlí svojí provésti. Kant výslovně

připouští logičnost i užitečnost podobného důkazu, opírá se však domnělé jeho apodiktičnosti. Fysikotheologie nemůže také dát dosti určitý pojem nejvyšší světové příčiny a nehodí se proto za princip theologie. Z řádu ve světě soudí se ovšem o moci původce a náhodnosti světa, dále však jíti nelze; jde-li se pak k existenci nejvyšší nutné reality, přechází důkaz tento v kosmologický a ontologický, jichž nemožnost již dokázána. Ježto pak vedle těch tří důkazů nejsou jiné možny, jest ontologický důkaz jedině možný, je-li vůbec ve věci tak nade všechnen rozum jdoucí nějaký důkaz možný.

To je kritika důkazů, které vykazuje historie filosofie i náboženství, a kterými jest tak snadno rozum lidský klamán. Hlavní věcí u všech tří jest jeden dosti přirozený, ale tím osudnější klam: subreptce soudu z existence pojmu na existenci předmětu.

Jak však dospíváme toho pojmu, jenž zajisté není vzat ze zkušenosti? Kant právě zde ukázal ostří své kritiky, dovodil, že to není jen theoretický rozum, který k těm pojmům přichází, nýbrž i praktická jeho potřeba — ač pojem ten je nejasný. Dovodiv jednotlivě nemožnost závěru z imanentna v transcendentno, Kant přistoupil k povšechné kritice theologie na spekulativních principech rozumu, čili k vyvrácení racionální theologie, a dal tak základní kámen stavbě filosofie náboženství budoucnosti, učiniv náboženství věcí nikoliv rozumu a důkazu, nýbrž subjektivních prvků, praktické potřeby, srdce, a Jacobi neb Schleiermacher, zvláště tento, právě že akcentovali v náboženství tento moment, přiblížili se mnoho správnému jeho pojetí.

Kritika theologie racionální jde dále: Theologie jako poznání prabytosti může býti založena na pouhém rozumu, a je to pak theologia rationalis, neb na zjevení, theologia revelata. První je buď transcendentální neb přirozená, představuje-li onu prabytost čistými pojmy rozumu neb pomocí pojmů vzatých z povahy duše. První vede k deismu, tato k theismu; onen připouští poznání prabytosti pouhým rozumem, tento určuje ji jako bytost, jež rozumem a svobodou má v sobě základ všech věcí. Transcendentální theologie je buď kosmo- neb ontotheologie přirozená, buď fysiko- neb morální theologie. Souditi z existence věcí na jich příčinu první, je již spekulativní operací rozumu (kosmotheologie), neboť jde nad možnou zkušenost; proto se Kant ohražuje předem: „Tvrdím, že všechny pokusy pouze spekulativního užití rozumu v theologii jsou úplně neplodné a ve své vnitřní povaze nicotné a prázdné; že však principy jich přirozeného užití nevedou k žádné theologii, že tedy, ne-

užijeme-li za základ a vodítko morálních zákonů, nemůže být theologie rozumové vůbec,« dosti jasné tvrzení pro moralistický a spolu racionalistický ráz jeho theologie. Kant dokládá hned na to: Věci světa nutno pozorovati tak, jakoby měly svoji existenci z nejvyšší jakési intelligence; nelze je přijmouti jako věci o sobě, nýbrž mohou být kladeny za základ jen jako analoga skutečných věcí. O těchto nemůže být sporu; nelze jich reality popřít ani ji dokázat. Jediný pojem možný o bohu je deistický: není dána jeho objektivní platnost, nýbrž jen idea něčeho, na čem se všechna empirická realita zakládá. Rozum však nemá práva chtít poznati předmět své ideje dle toho, co jest o sobě; není k tomu pojmů, neboť realita, substance, kausalita, ba i nutnost a existence ztrácí všechen význam ve sféře nadsmyslné. Rozumový a jediný pojem boha jest suposice bytosti jako jediné a dostačitelé příčiny řady jevů, aniž bychom měli právo, přijmouti předmět té ideje. Zastaviti se ve výkladu jevů u oné první příčiny je chyba strnulého rozumu (*ignava ratio*), vedle něhož je převrácený rozum (*perversa ratio*), kde počínáme od skutečnosti principu účelné jednoty, anthropomorfsky určujeme pojem nejvyšší intelligence a pak přírodě násilně účely vnucujeme, místo abychom jich hledali cestou fysického zkoumání.

Vývody Kantovy trpí dlouhodechostí a častým opakováním, i když věc je již jasná. Nejsouvisleji podává své definitivní stanovisko před koncem své *Elementarlehre*, a podáváme je doslovně, abychom předešli nedorozumění a měli pevný bod pro svoje kritické poznámky. Kant tam praví:

•Ptáme-li se předně, je-li něco odlišeného od světa, co v sobě obsahuje důvod světového řádu a jeho souvislosti dle všeobecných zákonů, jest odpověď: beze vší pochybnosti. Neboť svět jest suma jevů; musí tedy být myslitelný nějaký transcendentální, t. j. pouze čistému rozumu myslitelný základ. Je-li dále otázka, zda tato bytost s největší realitou je nutná a t. d., odpovídám, že tato otázka nemá významu. Neboť všechny kategorie, jimiž se pokouším utvořit si pojem o takovém předmětu, nemají než empirické užití a proto smyslu, neužívá-li se jich při objektech možné zkušenosti, t. j. při smyslovém světě. Mimo toto pole jsou to pouhé tituly k pojmům a lze je připustiti, ale nelze jimi nic rozumět. Je-li za třetí otázka, nesmíme-li aspoň tuto od světa odlišenou bytost mysliti dle analogie s předměty zkušenosti, jest odpověď: ovšem smíme, ale jen jako předmět v ideji a ne realitě, totiž jen pokud jest nám neznámým substrátem systematické jednoty, řádu a účelnosti světového zřízení, kterou si

rozum musí učiniti regulativním principem přírodního zkoumání. Ba co více; můžeme v této ideí dovoliti jisté anthropomorfismy, které podporují onen regulativní princip. Jeť to vždy jen idea, která se vztahuje nikoliv přímo na nějakou od světa odlišenou bytost, ale jen prostřednictvím jejího schematu nejvyšší inteligence, která jest dle moudrých plánů jeho původcem. Co jest tento prazáklad světové jednoty o sobě, nemá tím býti myšleno, nýbrž jak máme jeho neb spíše jeho ideje užívat relativně k systematickému užívání rozumu vzhledem ku věcem světa. — Takto však můžeme přec (lze se dále ptáti) přijmouti jediného, moudrého a všemocného původce světa? Beze vší pochybnosti, a netoliko to, nýbrž my musíme jej předpokládati. Ale potom rozšiřujeme přec své poznání za pole možné zkušenosti? Nikterak! Neboť předpokládali jsme jen něco, o čem nemáme nijakého pojmu, co je to o sobě, ale vzhledem k systematickému a účelnému řádu světové stavby, kterou musíme předpokládati při zkoumání přírody, myslili jsme onu nám neznámou bytost jen analogií s jakousi inteligencí, t. j. vzhledem k účelům o dokonalosti, jež se na ní zakládají, obdařenu právě těmi vlastnostmi, které mohou dle podmínek našeho rozumu obsahovati důvod takové systematické jednoty. Tato idea jest vzhledem k empirickému užívání našeho rozumu úplně oprávněna. Kdybychom jí však chtěli dáti naprosto objektivní platnost, zapomínali bychom, že je to bytost pouze v ideji, a kdybychom počínali od základu světovým pozorováním nijak neurčitelného, bylo by nám pak nemožno užití toho principu přiměřeně užívání našeho rozumu.

(Pokračování.)

MUDr. LADISLAV JENIŠTA:

Nemoc a její psychické důsledky.

Nemoc přepadá člověka náhle a způsobuje v duši jeho stav pocitu nezaviněného zla, úzkosti a výčitek; onen výkřik Jobův k Bohu: »Neodsuzuj mne, oznam mi, proč se nesnadníš se mnou. Jaký máš v tom požitek, že mne sužuješ a pohrdáš dílem rukou svých« (X. 2.), jest vlastní všemu trpícímu lidstvu, jež pocituje v neštěstí svém bolestný hrot onoho pohrdání. Stav tento zdravému člověku jest úplně cizí, život, jeho radosti a strasti nedovolují za pravidelného běhu úvažu o tom, že v bránu ctnosti vchází se s vyhaslým okem, bolestmi a utrpením.

Pro těžce nemocného přestává tento svět, jeho zraku otvírá se nová mlhová vidina, plná neznámých úkazů a nerozluštitelných záhad, na které nenalézá odpovědi.

Na straně jedné vidí život, který zdá se mu souladným jitem, jehož radosti rozplynuly se v těžkou mlhu nejistoty, zapomíná prožitých útrap, a minulost jeví se mu slunečním odleskem, ze kterého zbyla zkrvavělá barva západu, vzpomínky pohybují se v duhovém polokruhu, a přítomnost stává se černým přízrakem.

Nemoc jako organický nesoulad jeví celou řadu duševních odchylek, pokračováním choroby vystupují do popředí změny psychické činnosti i tam, kde nejedná se o porušený systém nervový, choroba připravuje půdu novému duševnímu životu, jevícímu různé nesrovnalosti a rozpory. Abnormitu tuto zavinuje úbytek energie a jisté plus afektů porušujících duševní rovnováhu stupňováním dráždivosti, nestálosti úsudku, vznikáním tužeb sobeckého rázu, jež nejvíce se jako známky duševního vysílení, ale jako skutečná nová přeměna projeví i osobního charakteru.

Nemoc, jakožto přeměna fyziologické funkce těla, jeví dle své podstaty různé symptomy nepříjemného rázu, a právě toto poru-

šení organismu, jehož tíhy nepostřehne normální životní stav, působí onv odchylky od duševního stavu zdravého člověka. Pojmutí a posouzení zevních vlivů i vnitřních impulsů jest u nemocného rázu zcela osobního a není v souladu s obsahem představ, jakmile je posuzuje druhá osoba nezúčastněná na změnách právě probíhajícího pathologického stavu; čím větší u chorého energie projevů, tím na silnější naráží překážky a s určitějším setkává se odporem.

Z těchto citových protiv vyvinuje se duševní předrážděnost, disharmonie a melancholická skepse, kteréžto stavy přeměňují často nemocného pro okolí nevysvětlitelným způsobem.

Pamatuji se na jeden případ, který po dlouhou dobu byl mi nepochopitelnou záhadou. V přízemním pokoji nemocnice leželi dva souchotináři na smrtelném lůžku. Dokud paprsek naděje ozařoval jejich trudy a bolesti, prokazovali si navzájem něžnou pozornost, a pokud síla stačila, i obapolně službu, dělili se o pokrmy, vyprávěli si a těšili jeden druhého. Pozvolna přiblížil se konec, hovory vystřídaly těžké vzdechy a stony umírajících. Prvý trpěl žízni a stále prosil o doušek čerstvé vody, ač na stolku při loži měl ji dostatek. Soudruh jeho vstal náhle s lůžka a třesoucím krokem vyšel na dvůr, odkud s nadlidskou námahou přivlekl dřevěnou nádobu se zamrzlou vodou, která připravena tam byla k mytí podlah, a postavil ji před umírajícího soudruha se slovy: »Pij a mlč, než umřeš, máš ji dosti.« Drsnost tato byla protivou celého minulého jednání tohoto nemocného a způsobena byla pouhou náhlou přeměnou duševního stavu před smrtí, neboť příští den byl pro oba dobou rozloučení a ukončením běd života. Podobné duševní přeměny vyskytují se u těžce nemocných často a jsou výsledkem celkové deprese a psychologických změn, vzniklých dlouhou chorobou; trpící dopouští se tu činů, ze kterých mravní »já« není zodpovědno; neboť podstata této přeměny kotví v impulsivní síle nemoci na duši člověka.

Síla tato není jednotkou, ale výslednicí mnohých složek, různých činitelů a stále přeměňujících se momentů, přece však jako hlavní pramen udati lze několik vlivuplných změn zanechávajících charakteristické odchylky a určité psychologické rysy v povaze těžce nemocného člověka, jež individuálních odstínů doznávají jen okolím a podstatou nemoci.

Okolí nemocného hraje v psychologii jeho roli důležitou a dodává jí určitého zabarvení, člověk zabývající se stále sám se sebou, lne k němu a hledí si je připoutati ku svému osamocení; pocit závllosti činí ho zevním vlivům přístupnějším, a celkový stav nutí ho,

aby dovolával se soucitu a přátelství, vědomí oslabeného vlastního já hledá právě v něm podpůrné náhrady.

Nemocný obklopený okolím, přeplněným soustrastí, stává se sobecky přecitlivělým, kdežto u těch, kteří v chorobě jsou úplně opuštěni, dostavuje se pozvolna jakási hypnotická netečnost přecházející v úplnou skepsi a apathii k zevnějšímu světu, a nebýti výrazu utrpení ve tváři, zdálo by se, že jedná se o narkotický druh klidu, kterýžto stav pravidelně u nemocných obklopených okolím, sledujícím každý pohyb brvy a tep jich srdce nenastává, a nastal-li, bývá to v pokročilém stavu choroby jako předzvěst smrti.

Jak těžkým psychologickým problémem je stav nemocného, dokazuje následující případ:

Na konci malé vsi v bývalé panské rybárně ležela stará dělnice, trpící pokročilou plicní chorobou. Navštívil jsem ji několikrát, a vždy ležela ve stejné poloze se skrčenými koleny, levou rukou opřena o hranu postele a pravou tiskla spuchřelou přikrývku k ústům, oči měla polozavřeny a šedivým temenem hlavy narážela o dřevěnou stěnu chaloupky obdobně s rytmem dýchání.

K výživě stačilo jí trochu mléka a něco polévky, jež nosili jí ze dvora. Po půlročním trvání choroby přijela k ní z Vídně dcera, která ze svých úspor a ještě bohatšího zdroje dětinné lásky prokazovala matce nejněžnější pozornost a nejšetrnější službu.

Navštívil jsem znova stařenu, choroba se nezhorsila, ale ona bědovala: „Mám u sebe hodnou dceru, obsluhuje mě . . . já jen vymejším, jest mi však hůře, dřív byla jsem jako ve snu, ale teď tolik trpím . . . dech bolesti . . . dušnost . . .“

Za tři neděle dcera odjela.

Jel jsem vsí a zastavím v rybárně. Stařenka skrčená narážela běloučkou hlavou o stěnu beze vzdechu, spokojený výraz ve tváři bránil mi, bych rušil její klid, odešel jsem tiše, a babička neměla snad od té doby hosta, až po třech měsících přišla poslední návštěva — smrt.

Podobné případy nejsou nahodilým úkazem, a psychologická analýsa svědčí pro zvláštní druh skepse, která pozvolným vývojem stává se obrněním proti bolestivým pocitům a sensiblním impulsům těžké choroby. Okolí zdá se tato opuštěnost zvláštní útrapou; ve skutečnosti však jest tomu snad jen v počátku, během doby stává se samota určitým druhem nemocných nutností a ulehčením tíže béd.

Opakem vlivu okolí u nemocných vyskytuje se často melancholická přecitlivělost, ve které nachází chorý úlevy a zapomenutí.

Stálé vymýšlení nových a nových potřeb, úzkostlivé dbání lékařských předpisů, jako by na každé lžici léku a určité době brání prášku spočíval život, ukolébává nemocného v blažený stav vědomí, že všichni ti kolem s ním trpí a rádi by mu pomohli.

Okolí vůbec stává se důležitým činitelem pro duševní náladu nemocného, který vždy delším utrpením stává se sobečtějším, a vynucuje u něho zorný úhel, pod kterým chce, aby nazíralo se na jeho bolesti a útrapy. Snaží se přenést tíhu choroby na ty, kterými jest obklopen, a když to nemožno, vyžaduje soucitu v nejjemnějších odstínech a dle výše pochopení a porozumění řídí se často i jeho nálada, předrážděnost střídá uspokojení, klid roztrpčení a zoufalost ustupuje naději.

V neméně míře jako okolí působí na duševní stav nemocného druh choroby, jenž ve mnohých případech jest směrodatným celému psychologickému rozvoji a podmiňuje celou řadu odchylek a detailních odstínů; výčet všech stal by se rekapitulací části symptomatologie při pathologických změnách lidského organismu.

Nemoci mozku a míchy mění povahu onemocnělých dle příznaků zcela určitých; nemoce infekční a spojené s velikým vyčerpáním sil mají za následek úplnou apatii bez nejmenších psychologických podrobností, jistá řada chorob vyznačuje se nezměrnou úzkostlivostí spojenou již se zvláštním rysem ve tváři, »facies hippocratica« při onemocnění traktu zažívacího jest této řadě nemocí klasickým dokladem, jinde průběh onemocnění spojen jest se stálou nadějí a doufáním lepší budoucnosti, kterýžto symptom u souchoťinářů charakterisuje celý průběh choroby.

Individuální ráz, variace souvisící s tvářností nemoci, různé okolí a sociální postavení nemocných nevylučuje však zcela určitý pochod a konkrétní vliv choroby na duši člověka. Dvě síly citové ovládají nemocného za všech podmínek, ony dodávají náladě jeho určitého charakteru a opakují se pouze ve změnách za všech poměrů, a těmi jsou cit bolesti a strachu.

Pocit radosti a bolesti střídají a doplňují se tvořice podstatu života, jeho půvaby a rozmanitost. Bolest sama o sobě jest fenoménem nepříjemným, avšak nutným, ona zachovává druhy a uplatňuje lidskou mravní sílu; slova Juvenála, že slza jest nejlepší část lidské bytosti, mají podnes platnost, jas života podmíněn jest stínem bolu a lesk štěstí mrakem utrpení.

Bolest jest výsledkem nervového dráždění; jedna řada fyziologů (Blix, Goldscheider, Frederico) hájí hypotézu specifických nervů, druzí připisují vodění bolesti drahám sensitivním. Čas pro

vyvolání percepce po excitaci jest pro bolest delší než pro dojem sluchový (6krát) a zrakový (4,5krát).

Vliv bolesti na psychologickou činnost předpokládá stanovení poměru mezi inteligencí a percepcí tohoto pocitu.

U zvířat rozluštěním této otázky zanášel se v nové době Normann a Lourbet, který dospěl k závěru: *«Même chez les animaux très supérieurs douleur ne paraît pas très forte.»*

Ku percepci pocitu bolesti v plné jeho síle jest třeba určitého stupně intelligence a vyvolaný dojem není společný svojí intenzitou všem živočichům. Člověk zdravý, inteligentní pocituje bolest v její plnosti, neboť upomínka potrvá dlouho, a život upomínky rozmnožuje sílu tohoto fenomenu (Richet).

Novorozené dítě křičí, když má hlad, ale křičí bez velikého soucitu a projev ten rychle mizí; podobně má se věc u starců, kde energie duševní jest již ochablá. Zde nevysoká bolest oněch stop v té výši, jak tomu jest u zdravého, duševně vyspělého člověka.

Pozorování a zkušenost svými důsledky opravdu potvrzuje, že v psychologii inteligentních, dříve zdravých, nemocných převládá vliv pocitu bolesti, kdežto u dětí, starců a oslabených — cit strachu, tvrzení toto na nepatrné výminky stává se pravidlem a podmiňuje základné typy duševního stavu všech těžce nemocných.

Pozorujeme-li vliv bolesti na duševní činnost chorých, shledáme, že u lidí duševně vyspělých nastalou citovou disharmonií vyvolává nejintenzivnější změny psychické, živost představ spojená s rozvahou sesiluje ostrost dojmů ve mnohem větší míře než u nemocných s oslabenou neb nevyvinutou inteligencí, duch horečně napjatý působí zvláštní stav předrážděnosti a únavy, kterážto okolnost, jak zjištěno výzkumy Wannodovými, zvyšuje ještě sílu bolesti.

Ne síla bolesti, ale slabost pamatování činí bolest slabší a vliv na psychologii nemocného méně význačnější.

Jak působí bolest na duševní stav člověka? Po dostatečně silné excitaci nastává uvědomění nelibého pocitu s následnou reakcí buď vědomou nebo reflexní, opakuje-li se bolestivý impuls v určité intenzitě, stává se uvědomění toto trvalým a zvyšuje pozornost nemocného, myšlenky jeho soustřeďují se v okruh úzkostlivého pozorování, jež s počátku jest obyčejně rázu subjektivního; chorý věnuje pozornost každé okolnosti zvětšující jeho útrapy, každý pohyb, výdech, úder tepu stává se předmětem kontroly, stav tento přechází pozvolna i na okolí a dává vznik ku náhle objevujícím se pocitům sympatie a antipatie oproti obklopujícímu ho prostředí.

Změny tyto jsou u nemocného tak náhlé, neočekávané,

že nabývají rázu těkavého neklidu a prchavého rozmaru. Disharmonie tato vysvětluje se jen úplnou netečností nemocného k zevním vlivům, jež nedotýkají se jeho já, a zvýšenou citlivostí ku všem subjektivním impulsům. Vysvětlení, že bolestivé pocity zvyšují tento psychologický stav, podává zkušenost, neboť tato egoistická pozornost vyskytuje se v markantních rysech u chorých, kde nemoc doprovázena bolestmi, a duševní tato podrážděnost stoupá rovnoměrně s jich intenzitou.

Stav tento jest psychologická abnormita a nemocný není důsledků svého jednání si vědom, vlastní utrpení staví kol něho hradbu plnou tvrdosti a bezohlednosti, v jejíž bránu i při sebe něžnějším ošetřování nevchází dosti soucitu a pochopení. Důkladem uvádím jeden příklad.

Stařícká matka důstojníka trpěla marasmem, který doprovázen byl velikými bolestmi páteře a kloubů. Znal jsem ji léta ceně si její vzdělanost a něhu obrážející v sobě jihoslovanskou graciosní jemnost; kdo přišel s ní ve styk, tomu mimoděk stala se svojí dobrotou sympatickou. Jinak bylo v nemoci. Lékař, okolí a služebnictvo bylo předmětem měnících se rozmarů a nálady, nejvíce útisků trpěl věrný její sluha, voják Petr. Marně vykládali jsme mu, že nemoc zavínila tento obrat. Celé dny i noci plakal v domnění, že ubližuje své paní, kterou miloval hloubkou svého srdce prostého člověka. Jednoho rána byl nalezen ve stáji oběšený; hrozná událost nedala se zatajit před nemocnou, ta však při zprávě nepohnula ani brvou; událost na štěstí záhy zpozorována a služebníkovi život zachráněn.

Petr sloužil opět, a nemocná až do svého skonu týrala ho s despotickou krutostí.

Podobné případy osobní tyranie nemocných nejsou žádnou zvláštností a opakuji se s různou intenzitou v průběhu každé vlekléjší bolestivé choroby.

Zvýšená pozornost nemocného nezabočuje však vždy v tyto koleje, někdy naopak i při největším utrpení vyskytuje se stoická odevzdanost, apatie; avšak zjevy tyto jsou jen výmínečné a právě svým řídkým objevováním potvrzují veliký vliv bolesti na psychologii nemocného člověka.

»Skutky nepřírozené rodí choroby,« praví hrdina Shakespearův, nepřírozenost všech však kotví ve změněné duševní činnosti, jež postupem choroby mění se stále od názoru zdravého člověka. Nemocný vidí jen svoji chorobu a cítí vlastní utrpení, štěstí cizí jest proň nepřijemným, zevní okolnosti, kterými se denně se zálibou zabýval, stávají se mu odpornými, svět, jeho půvaby a radosti při-

ponímají jemu tíhu ztráty, jas života ozařuje mu jen jeho bídu a malomoc.

Bolest působí pozvolna přeměnu v skeptickou náladu a mlhavý názor o tom, co jiní zovou štěstím, každý nový bolestný záchvěv otrásá vžitými názory a přeměňuje nemocného duševně, citová disharmonie, skepse a sobectví jsou nejzřejmějším příznakem těchto změn, ono »já«, čím bídňější tělesně, tím v určitějších rysech vystává duševně v pochmurných mlhách choroby.

Nemocný postupem tělesného neduhu ztrácí pozvolna pevnou půdu vžitých názorů, pro něho přestává nepozorovaně reální pozitivism, a duševní jeho činnost nabývá těkavé neurčité povahy, styky se hmotným světem se uvolňují, mezi okolí a jeho trpný vnitřní život vsunuje se linie neznámých představ a dosud neprožitých pocitů, jakési přenesení v oblast zapomenutí a vytouženého klidu. Styky s okolím i nejbližším stávají se chladnými, pojmy nejintimnější příbuznosti pozbývají své citové hloubky, jediný strážce poutá chorý organism k zevnímu světu a tím jest bolest, tíhou její vlády skepse ustupuje občas citové předrážděnosti a zvýšené reakci, pokud dovoluje tomu zbytek fyzických sil.

Nemoc postrádající bolestivých dojmů spojená s nezakaleným vědomím liší se psychologickým obrazem; percepce bolesti jest směrodatnou duševní náladě a projevům jejím u každého nemocného.

Vedle citu bolesti vyvolává u nemocných nejvýznačnější duševní změny cit strachu, jehož impulsivní síla při pokročilejším nebezpečí choroby ovládá všechny nemocné a zavinuje různé psychické formace, podřízené individuální povaze nemocného.

Následky strachu v nemoci jeví se v nejrozmanitějším obraze; počínají nepatrnými náladovými odchylkami a končí často těžkými duševními poruchami. Těkavost, nepokoj, touha po společnosti, náboženská přecitlivělost, melancholická deprese a ztráta duševní rovnováhy jsou krajními mezníky vlivu strachu na duši nemocného. Proti jeho vládě marný boj rozumových úvah, který bezvýsledně hledá úlevy v okolí a pomoci lékařské, k němuž volá ústy Makbetha :

•Nemůžeš pomoci mysli choré
strast vkořeněnou vyrvat z paměti,
trud vymazati v mozek vepsaný?•

Lékař :

•V tom nemocný si musí pomoci sám.•

Makbeth:

„Hod' psům své lektvary.“

Strach přepadá nemocného v různém stadiu choroby, u jedněch zahajuje počátek duševní přeměny, u jiných dostavuje se v pokročilejším stavu nemoci, u jedněch převládá, u druhých vliv jeho okolí zastřen — ale síla jeho při nebezpečné chorobě spojené s úplným vědomím otřásá vždy lidskou bytostí.

První známkou jeho bývá neklid, nemocný upadá v citové extrémy, brzy vyhledává samotu, brzy touží po společnosti, rád poslouchá, jak jiný podobnou tíži choroby přestál, lichotí mu chvála o jeho zdravotním stavu; když skutečnost přesvědčí ho o beznadějnosti, dostavuje se deprese a trpké rozladění.

Znal jsem nemocného, který trpě marasmem bál se strachem usnouti a měl u sebe opatrovnici, která v krátkých intervalech dotýkala se jeho chodidel pravidelně každé noci po čtvrt roku. Uvědomění a přítomnost druhé osoby působily na nemocného konejšivě; jinak strach vyvolával u něho záchvaty zuřivosti spojené s halucinacemi a končící křečmi. Když jednou unavená ošetřovatelka ho opustila, a on marně se ji dovolával, otevřel pracně okno, a pokud síla stačila, volal do ulice „hoří“, aby přivábil k sobě kolemjdoucí, a okamžitá tato opuštěnost měla na průběh choroby tak zhoubný vliv, že až do skonu nesměl ani na chvíli býti opuštěn.

Sem spadají i případy samovražd nemocných: strach působí zde na duši tak mocně, že chorý ztrácí úplně rovnováhu a dopouští se zoufalého činu v úplné psychické nepřičetnosti.

Pocit nejistoty a strachu jako mračno valí se po duševním obzoru, nemocný marně hledá světlejšího bodu, uklidněná hladina zmitána novým příbojem, proti kterému marný všecken odpor. Strach jest u každého nemocného více méně ovládajícím činitelem, pokud týče se jeho nálad a duševního stavu.

Jak nahodile někdy zjeví se ona vnitřní nejistota i u nemocných, kteří se sebezapřením snášejí utrpení a hledí před okolím skrytí tíži jejich, dokazuje následující:

Inteligentní úředník trpící srdeční vadou zdánlivě před okolím stavěl se veselým, máje četnou rodinu, a i v těžké nemoci opatroval listiny kancelářské podpisem.

Nemoc se horšila, ale on ze všech sil vzdoroval, aby snad vnitřním bolem nezarmoutil své nejbližší, podpisy psával namahavě, trhavým písmem, a poslední jeho podpis zněl „Josef dosud“ jedině toto slůvko bylo obrazem jeho duševní činnosti, kterou hleděl

zatajití před okolím. Co otázek as křížilo se jeho duši, než krátce již před skolem vtělil v papír reflexivní onu odpověď — dosud.

Strach ovládá v těžké nemoci každého člověka, následky na jeho náladu dají se snad různě formovati zevními projevy nemocného, ale zakrytí se nedají, ba i při chorobách, kde nastal stav bezvědomí, jak bývá tomu v horečnatých exaltacích, jeví se jeho stopy v halucinacích a snění.

Smrt bez bázně není vzácným zjevem, dějiny dokumentují ji zjevy v pravdě heroickými. Smrtelná choroba, vlekoucí se po delší dobu, není schopna tak obdivuhodného duševního projevu, fysickým oslabováním organismu zatemňuje se i duch a průběhem dlouhé nemoci jeví se duše nemocného jako hladina stojící vody, zelenavý odlesk hlásá na oko klid, ale uvnitř odehrává se tolik desorganisačních pochodů, život mění se v prach, usazující se na dně jako bahno věčného zapomenutí.

Duševní stav nemocného odlišuje se od duše umírajícího, kde po útrapách není obyčejně více bázně, ale blahé očekávání, že ukončena bude trapná pouť věčným snem a zapomenutím.

Nemoc jeví na lidskou duši vliv destruktivní, zatlačuje do pozadí jeho psychickou individualitu, fysický úbytek sil oslabuje i duševní činnost ve smyslu rozumovém, zvyšuje ve projevech citových a hlavní pákou této citové exaltace jest pocit dojmů bolestivých a strach.

Kde není v průběhu choroby impulsů bolestivých, tam nena-
lezneme ani onoho vysokého stupně duševní předrážděnosti a psychických odchylek. Bolest jest přímým dráždidlem a excitačním momentem těchto abnormit, kdežto pocit strachu jest ku změnám těmto doplňkem, zabarvujícím v různých odstínech a variacích projevy duše nemocného člověka.

Jak již uvedeno, řídí se vliv nemoci na duševní stav různými okolnostmi. Stav choroby, sociální postavení, povaha osobní, časové trvání, věk nemocného a jiné vlivy nejrozmanitějšího druhu utváří pestrý obraz psychického stavu v kaleidoskopických přeměnách; než přes to nepřekážejí všechny tyto nahodilé měnivé zjevy celkové ucelenosti. Hlavní závadou nepřesnosti posudku o duševním stavu nemocného jest subjektivné nazírání okolí, hrůza přenešením na zdravé vzrůstá i tehdy, když jedná se u nemocného o projevy již transcendentního vědomí.

Vedle tohoto vlivu, spočívajícího v nepřesnosti úsudku, má okolí i přímý vliv na duševní stav nemocného. Tam, kde obklopen jest chorý četnými pozorovateli, kde každý jeho pohyb jest sledo-

ván starostmi a obavou, docházejí jeho projevy zvýšené kontroly, a duševní život jeví se zde v pestrých odchylkách, oproti nemocnému, který větší část času tráví o samotě, k čemuž přidružuje se ještě vliv postavení sociálního; neboť denní lopota a bída nenaučila ho vážit si života, a nemoc rozmnožila jen útrapu, tak že touha po brzkém konci stává se jeho jediným přáním, jevícím se ve všech jeho duševních projevech.

U nemocných prvního druhu jeví se snaha připoutati k syému osamocení okolí, a tím i psychologický pochod jest rozmantější, prosycený náladovými změnami oproti těm, u kterých lopota života udusila i cenu života.

Ještě jeden důležitý činitel vystupuje v mlhavé prostředí duševního stavu nemocných, který, byť nestával se ve všech projevech směrodatným, přece pozměňuje v principu i v důležitých podrobnostech náladu nemocných, a tím jest náboženství. Tradicionální jeho vžití zanechává stopy v psychickém životě nemocných a často ovládá většinu duševních projevů v psychologii chorých.

Procítěné pojmутí náboženské ideje bývá nemocnému úlevou, a uklidněný stoicism jest jeho výrazem. Než neshledáváme se často s tímto pravdivým vžitím těchto čistých představ, a náboženství povrchním pojmутím stává se nemocnému zdrojem neklidu a vnitřního rozporu, pasivní dřívější netečnost, jež nedostoupila výše negace, stává se zdrojem úvah, a to, co utlumeno životem, jeho radostmi a strastí, vystupuje jako aktuální otázka — zesláblý organismus s ochablou duševní energií nucen filosofovati, a již tato okolnost stačí ku zvýšení vnitřního nesouladu a vznikajícího předráždění, melancholie, fantastických halucinací a skepse.

Jakým jest konec duševního života nemocného před smrtí?

Chorý buď umírá náhle v plné duševní činnosti, nebo, a to u většiny případů, jedná se o nenáhlé mizení psychologických funkcí a pozvolnou ztrátu vědomí. Fysiologicky jeví se pochod tento jako únava a vyčerpání zároveň, rozkladové produkty se hromadí, a reastituce živé hmoty se neděje, živost vystřídána malátností, náladové odstíny pozbývají charakteristického zabarvení, a celkový stav jeví ráz narkotického klidu, ba i poslední excitační moment, bolest, pozvolna pozbývá své síly . . . olej dohořel, a poslední zákmit světelný, opakující se s ubývající intenzitou, jest hranici věčné tmy a zapomenutí.

Vlekly průběh nemoci jest nejen fysicky, ale i duševně přípravou rozkladu, psychický obzor nemocného se stále úží, styky

se zevním světem, okolím se uvolňují, nemocný jest poutníkem, jež vlastní únava zbavila pozornosti na cíl cesty a zevnější prostředí, úbytek životní síly způsobuje, že zápas mezi láskou k životu a tušením neodvratného konce odehrává se již po skončené duševní krizi beze zvláštních psychických afektů a přeměn duševní činnosti.

Projevy duševní energie pozbývají účelného systemisování a jeví se jako neuvědomělé reflektorické ozvěny zevních náhodilých impulsů, nemocný se modlí po návštěvě kněze, uvažuje o materiálních věcech po projednání poslední vůle; vzpomíná mládí, když navštívili ho starí přátelé; povrchnost těchto náladových projevů charakterisuje jejich těkavost a rychlá měnivost. Duševní činnost jeví obdobný pochod, jaký odehrává se s tělesným organismem, únava a malátnost jest předzvěstí smrti, která u duše i těla není procesem ohraničeným, nýbrž pozvolným přechodem, hasnutím, kde světlo a stín splynulo u věčný klid.

VLADIMÍR NEZMAR:

Subjektivism a objektivism v novodobé filosofii, zvláště německé a francouzské.

Jako červená nit vleče se dějinami filosofie rozpor mezi dvěma směry nazírání na svět: subjektivismem neboli idealismem a objektivismem. Formy, v nichž se směry tyto projevují, jsou ovšem u různých myslitelův různé; ve studii však, kterou podnikáme, nebudeme přihlížeti tak k podrobnostem a zvláštnostem jednotlivých soustav jako spíše k tomu, co jim je společno. Chceme pak řešiti nejprve otázku oprávněnosti obou směrů; po té pokusíme se vyšetřiti noeticky jejich ráz a příčiny, ze kterých jej lze vyložiti. Předem ovšem jest zapotřebí položití stručný výklad pojmů.

Kap. I. Pojem subjektivismu a objektivismu; rozbor logický.

1. Společným znakem všech soustav *subjektivistických* neboli *idealistických* jest, že pojmají svět, t. j. veškerenstvo jevů a dějů sub forma jevů a dějů vědomí; odtud i společný název: idealism, subjektivism. Tímto svým anthropomorfickým rázem připomínají poněkud názory nižších kulturních stupňů, v nichž byla anthropomorfisována a oživena veškerá příroda; k témuž ukazuje i theistický, případně pantheistický jejich ráz, druhdy i zvláštní mythologism (na př. u Schellinga a j.). Klasickou půdou idealismu jest filosofie německá, o které můžeme říci, že až na malé výjimky je veskrze idealistická. Vyčítati dlouhou řadu filosofů-idealistů bylo by pro účel této studie bez významu; jen za příčinou orientace uvádím z typických a čelných představitelů idealismu v novodobé filosofii vedle Angličana *Berkeleye* Němce: *Leibnize*, *Kanta*, *Fichte*, *Hegela*, *Schopenhauera*, *Lotze* a *Hartmanna*, ačkoliv tento již podobně jako *Wundt*, jež bychom mohli též přičísti k idealistům,

kloní se více k syntetikům rázu Spencerova. Rozdíly mezi jednotlivými soustavami idealistickými, zejména i těmi, jichžto zakladatele jsme uvedli, nejsou tak značné, jak by se při prvním seznámení s jejich spisy zdálo. Největší kvantum těchto růzností připadá asi na účet nestejně terminologie: že totiž velmi podobné, až stejné představy a pochody myšlenkové jsou u různých myslitelů vyjadřovány různými slovními výrazy. Jest více než pravděpodobno, že, kdybychom dovedli prohlédati význam slov a vět, v něž filosofové myslitelé odívají své myšlenky, tak dokonale, že by se v nás reprodukovaly pojmy a myšlenkové sledy rovné těm, které oni myslitelé chtěli těmito značkami vyjádřiti, sevrkl by se počet soustav na kvantum tak nepatrné, až by nás to překvapilo. Ale tuto podmínku sotva lze splniti; to tím méně, poněvadž představy a pojmy, v nichž se pohybuje filosofické myšlení, jsou nejvš složitě, nenázorně a tím neurčitě a nejasné, za časté citové. Slovní výraz nemůže vyznačiti jemné nuance takovýchto představ, a kdyby i dovedl, jest těžko, ne-li vůbec nemožno, reprodukovati nuance takové a tím i pojmy beze změny v duševním prostředí čtenářově odlišném od ducha myslitele, ve kterém se utvářely. To vše platí zejména o t. zv. nejvyšších principech. Zní to sice různě, praví-li Berkeley, že nejvyšším jsoucnem je Bůh, a naproti tomu Fichte, že jím jest absolutní Já, Hegel opět, že jím jest objektivní Idea, pokládá-li Schopenhauer za absolutno Vůli a Hartmann zase Bezvědomo, jehož vůle a idea jsou pouhými predikáty atd.; zdá se také, že pojem Boha jak jej klade Berkeley, není docela roven pojmu Boha Leibnizova, a od obou zase že se liší pojem Boha Schleiermacherův nebo Lotzeův. Zdá se, že pojem stvoření duchů u Berkeley a pojem stvoření u Leibnize, činnost absolutního Já u Fichte, činnost vývojového procesu absolutní Ideje u Hegela atd. nejsou docela shodny. Ale že všechny tyto rozdíly nejsou ani tak přílišné, jak by se zdálo dle různých pojmenování a různých způsobů výkladu, lze souditi odtud, že tu právě jde o pojmy nejvš složitě a mlhavé. Každý pokus představit si Boha Berkeleyova nebo Leibnizova, absolutní Já Fichtovo, Ideu Hegelovu, Vůli Schopenhauerovu, a docela Hartmannovo Nevědomé s predikáty, vůlí a ideou, nás o tom přesvědčí, rovněž jako každý pokus představit si některý z uvedených tvůrčích aktů; a dáme pak možná za pravdu Spencerovi, že tu máme činiti jen s různými symboly nepoznatelného. Než v této příčině jest právě příznačné pro celý idealistický směr, že se pokouší učiniti toto nepoznatelné alespoň poněkud poznatelným, přikládá mu buď přímo podmětne přívlastky (vědomí, myšlení atd.) anebo ana-

logon takových přívlastků; — právě v tom spočívá jeho subjektivism. Nebylo by nezajímavé, ač zajisté ne vždy snadno jíti hlouběji do podrobností a ukázati další shody soustav; viděli bychom na příklad, jak tvůrčí a kt, pokud se vyskytuje tento pojem u filosofů-idealistů, jest pojímán po způsobu tvoření subjektivního, tedy myšlení, a jak v dalším sledu jest týmž způsobem pojímáno všechno dění vůbec; odtud u mnohých soustav idealistických vyslovený teleologický ráz, u jiných zřejmý sklon k teleologii. Viděli bychom dále, jak světový řád jest pojímán ve všech těchto soustavách opět podle analogie řádu představ; *Hegelova* dialektika vývojového procesu, obdobný řád činnosti tvůrčího Já u *Fichte*ho, imanentní zákony vůle u *Schopenhauera*, Bohem předzřízená harmonie u *Leibnize*, řád deí a duchů podmíněný rozumem Božím u *Berkeleye* a obdobně v idealistickém okasionalismu *Malebrancheově* atd. vyjadřují pojetí ne sice docela shodná, ale přece příbuzná. Mohli bychom dospěti takto k jakési *synthesi idealistických soustav* a konečně snad i k *synthesi filosofických soustav* vůbec, jak k ní směřovali již *Leibniz*, *Hegel* a jiní. Ale to není zde naším úkolem; nám šlo pouze o to, ukázati, že všechny idealistické soustavy mají jistý ráz společný a že tento ráz záleží v přenášení subjektivních přívlastků na veškerenstvo bytí; že nejen Schopenhauerovi, ale všem je vesmír makranthropos, člověk ve velkém, a to člověk po stránce vědomí neboli jakožto subjekt. Mohli bychom proto o všech těchto soustavách užití onoho obratu, kterým *Kant* označil význam své vlastní filosofie, přirovnáváje jej — poněkud osobivě snad — k významu objevu Koperníkova: že jsou pokusem ukázat, že naše poznání neřídí se věcmi, ale tyto že řídí se naším poznáním.

2. Opačným směrem ubírá se *objektivism*, který formuje veškeré jsoucno — i podmětné jevy a děje v to počítaje — dle předmětů naší zkušenosti. Nejznámější, ač nikoliv jedinou formou jeho je *materialism*, který předměty zejména zrakového a hmatového vnímání hypostasuje v pojmech hmoty a síly a těmito se snaží vysvětlovati vše, co jest. Objektivismem jest také *positivism* ve způsobu, jak jej pojímá *Comte*, poněvadž chce konstruovati světový názor jen na základě fakt zkušenosti vnější — zkušenost vnitřní *Comte*, jak známo, neuznal za prostředek způsobilý k vědeckému zpracování a proto také neuznal psychologie za vědu. — Objektivismem jest také *sensualism* a *čirý empirism*, pokud připouští jen takové jevy vědomí, které se dají od-

voditi ze zkušenosti smyslové aneb ze zkušenosti vůbec. Dále bychom mohli sledovati objektivism mimo vlastní filosofii ve vědách nebo vědeckých teoriích, které jednájíce o člověku snaží se vysvětliti jeho vědomí způsobem objektivistickým: na př. ve fyziologické psychologii, pokud vykládá děje duševní z fyziologických jich korelátů, v *Taineově* způsobu vykládati charaktery prostředím atd.

3. Neorganickou syntési subjektivismu a objektivismu je *dualism*, který tudíž je z části idealismem, z části objektivismem. Více tímto nežli oním jest — alespoň v konečných výsledcích svých (kosmologii a anthropologii) — *dualism Descartesův*. Pravím: v konečných výsledcích; neboť ve východisku své soustavy a v metodě je Descartes více idealistou. Skepse o hodnověrnosti smyslové zkušenosti a zkušenosti vůbec, způsob, jakým z této skepse vychází (*Cogito, ergo sum*) a jakým dále z idee o Bohu dokazuje reální existenci boží a hodnověrnost zkušenosti jsou vesměs prvky rázu idealistického; na tyto právě bývá kladen důraz v dějinách filosofie a jen tím lze vysvětliti, že Descartes bývá často jmenován prostě idealistou. Avšak toto označení jest jen z části správné a to z části menší, neboť Descartes sám na tuto část své soustavy, která jej řadí mezi idealisty, nekladl takového důrazu, an ji považoval jen za přípravu ke kosmologii a anthropologii¹⁾ — a v těchto se již jeví ráz převahou objektivistický. Vyplývá to již ze skromného údeľu, jaký tu přídělil D. substanci duchové. Zvíře je pouhý stroj; veškerý vegetativní i sensitivní život v člověku, jeho vášně, afekty vykládány jsou docela mechanisticky pomocí hmotných «duchů životních» (*spiritus animales*), takže duši zbývá jen pouhopouhé myšlení. Od čirého materialismu dělí tuto část Descartesovy filosofie jen papírová stěna, a zdá se, že lví podíl v tom, že se tato stěna udržuje, připadá náboženskému smýšlení Descartesovu, které jistě při vypracovávání jeho soustavy nezůstávalo tak docela nečinné v koutku, kam je poodstavil. Až toto náboženské smýšlení ochabne, i papírová stěna zmizí a zbude tu pouhopouhý *l'homme machine* — člověk stroj francouzského materialismu 18. století.

4. Povaha subjektivismu i objektivismu byla stručně objasněna; i můžeme již přikročiti k další otázce, totiž jsou-li tyto názory oprávněny a do jaké míry jsou oprávněny. Počneme subjektivismem.

¹⁾ Viz o tom: R. Falckenberg, *Dějiny novověké filosofie* (čes. překl.) str. 124—145.

Představme si sněhovou kouli *A* vnořenou do prostředí *B*, na př. do oleje o teplotě 60°. Sníh začne tát. (Abychom předešli námitce skeptiků a výstředních subjektivistů, poznamenáváme hned předem, že klademe tento děj tak, jak se zkušenosti jeví, aniž bychom uznávali za potřebno zkoumat dříve, zdali smíme této zkušenosti věřit či nic. V životě pravidelně zkušenosti věříme; je-li tato víra oprávněna, jest jiná otázka; — nám stačí uvést důsledky, ku kterým na základě oné, zcela všední víry dojdeme.)

Na čem závisí v našem příkladu děj tání? Patrně na substrátu, na kterém jej vidíme se odehrávat, sněhové kouli; popřeme-li to, dojdeme k důsledku zřejmě absurdnímu a nepředstavitelnému, že by sněhová koule mohla býti odstraněna anebo nahrazena kterýmkoliv jiným předmětem (na př. kusem ocele), aniž se na ději, který tu označujeme slovem »tání«, co změni. Závislost děje na substrátu či subjektu tohoto děje jest tu absolutní, t. j. at jakákoliv, byt sebe nepatrnější změna stihne substrát, stihne také děj na něm se odehrávající. Pozměním-li jen poněkud tvar koule, ujmou-li částčku atd., v každém z těchto případů nastane jistá změna také v ději.

Tato závislost děje na substrátu, na kterém se odehrává, platí všeobecně. Kdekoli pozorujeme nějakou změnu, vždy můžeme konstatovati naprostou a neomezenou závislost této změny na jejím substrátu. O tom mohli bychom se přesvědčiti libovolným počtem indukci; ale i úvaha a priori nás vede k poznání, že tomu ani nemůže býti jinak. Nejen v příkladu, který jsme uvedli, ale v každém případě jiném nezávislost děje na substrátu předpokládala by děj takový, který se dá oddělit od podmětu, na němž se odehrává, změnu, která neztrácí své určité povahy, když nahradíme to, co se mění, něčím jiným. Považka našeho myšlení dokazuje, že tento výžadek jest nepředstavitelný. S u b j e k t z m ě n y a z m ě n a označují nám dvě stránky jednoho a téhož dle toho, nač obracíme pozornost, ale dvě stránky v ě c n ě neoddělitelné. L o g i c k y ovšem v jistém smyslu oddělitelný jsou; v jakém, bude hned pověděno. Týž subjekt může býti subjektem různých změn, v různých dobách i změn povahy sporné; ale při tom nesmíme zapomínati, že jest to právě subjekt l o g i c k ý. Co to znamená? Kratičká úvaha psychologická přispěje nám k zodpovězení této otázky. V různých soudech: voda teče, voda stojí, voda je teplá 50°, voda mrzne, jest jak vidíme týž logický subjekt: voda. Ale tato totožnost týká se především pouze s l o v a; slovo to pak označuje a b s t r a k t n í pojem. Známe totiž vodu v různých stavech, na př. i v těch, jež jsou vyjádřeny v uvedených větách. Všecky tyto vjemy, z nichž čerpán pojem

»vody«, obsahují jisté vztahy společné, t. j. ve všech se opakující, které se hlouběji vtiskují do vědomí a do paměti, ale také vztahy méně často se opakující, až i jedinečné, které se do paměti tak nevtiskují, ale jsouce namnoze vzájemně sporny, »zabavují se« — následkem čehož pojem vody je neurčitý; nedovedu si zajisté jasně představit vodu in abstracto, vodu zbavenou všech jedinečných přívlastků. Mám-li nyní nový vjem, na př. vidím-li vodu ve varu, znamená to především, že tento vjem splývá příslušnou částí svého obsahu, se stopou vjemů bývalých, neboli že »vybavuje« neurčitý onen pojem »vody« — a tu právě srovnáním tohoto vybaveného a nyní posíleného neurčitého pojmu »vody« s novým vjemem objevuje se a pozornost upoutává nový vztah, a výsledkem je pak soud: voda se vaří. To je jedna příčina a smysl logického oddělování subjektu a děje (predikátu); ale ani to neznamená, že bych si dovedl představit nový, pozornost mou upoutavší vztah věcně oddělen od ostatních, s nimiž společně tvoří obsah vjemu; ve vjemu jest spojen tento vztah s ostatními nerozlučně. — Jiná příčina je následující. V příkladě, jehož jsme užili na počátku této kapitoly, byla subjektem sněhová koule. Děj neboli změna (tání) netýká se však celé této koule, nýbrž jen částí její, nejprve částí povrchových; sníh ve středu koule ještě netaje. Přesně mluveno, subjektem děje jsou v daném okamžiku právě jen ony částice, na nichž se děj odehrává, tedy povrchové; ale v myslí trvá dosud představa sněhové koule jakožto celku; rozlišení subjektu a predikátu v soudu: »sněhová koule taje« znamená tu tedy kromě prvé, výše uvedené příčiny také uvědomění si rozdílu mezi celkem a jeho částicemi. Ale i to je rozdíl pouze logický; nemohu si přece představit jednotný celek věcně oddělený od jeho částí. — Mohli bychom snad shledati ještě jiné příčiny tohoto logického lišení mezi subjektem děje a dějem, kdybychom pokračovali v rozboru subtilních psychických pochodů při tvoření pojmů a soudů; ale v každém případě bychom shledali, že ani toto logické lišení není úplným oddělováním, nýbrž pouze upínáním pozornosti na různé stránky téhož jevu; že i v nejabstraktnějším pojmu pohybu, děje, změny je obsažena představa substrátu tohoto děje (t. j. shluku ostatních znaků), třeba že velmi temná, a že ryzí představa děje in abstracto není vůbec možná. Není-li však opak soudu, že určitý děj závisí naprosto a neomezeně na svém subjektu, vůbec představitelný, jest tím spolu podán evidentní důkaz jistoty tohoto soudu.

V některých případech závislost děje na subjektu nabývá ještě

zvláštního významu; tak zejména u organismů. Dosud totiž zůstal namnoze záhadným p o d n ě t děje; v případech však, které tuto na mysl máme, i tento podnět děje vychází bezprostředně ze subjektu. Vnitřní jakousi silou símě vložené v půdu asimiluje si částice této a vzrůstá; vnitřní silou vyhání listy, žene do květu atd. I kdyby se nám tento pojem »vnitřní síly« zůstal jakkoli záhadným, a kdybychom jej i popřeli, zůstane ovšem přece neotřesenou pravda, že všechny děje v rostlině závisí na této, takže nevyhnutelně by se změnily, kdyby se změnil tento subjekt; pravda to tak samozřejmá, že popírání ji bylo by totéž jako tvrditi, že kámen nebo rybník může právě tak růsti, pučeti atd. jako tato jablono, na kterou hledím. Avšak ani ono popření »vnitřních sil« není úplně oprávněno, leda že bychom v pojmu tom hledali nějaký zvláštní metafysický význam, jakousi entitu scholastikův — ale toho není třeba. Rozumíme-li tímto názvem pouze to, co jsme jím označili, totiž podněty změn na subjektu se udávajících, nelze jich tuším popřít, nechceme-li se dostat do sporu se vši zkušeností. Lze takové vnitřní podněty pozorovati u rostliny, jak vysvítá z uvedeného příkladu (klíčení semene, růst); ještě patrnější stává se věc u organismů vyšších (spontánní pohyb u zvířete, spontánní myšlení u člověka). Lze to rozmanitě vykládati, na př. pomocí pojmu nastrádané energie a pod., ale ať už tyto výklady jsou jakékoli, ať jsou pokládány za správné nebo nesprávné, nám zde běží o prostý fakt, že podněty mnohých dějů se nalézají v organismu samém — a tento fakt je zkušeností dán.

Kladme nyní v příkladu, kterým jsme počali, za subjekt *A* člověka; prostředím *B* jest vše, co tohoto člověka obklopuje. Poučky dosud vyslovené platí samozřejmě i v tomto případě. Také v tomto člověku jest jisté dění velmi složité, jehož část jest dění vědomé neboli v ě d o m í, m y š l e n í ve smyslu úhrnném (i citění a chtění k němu čítajíc). Všecky tyto děje, žádného jednotlivého nevymajíc, závisí naprosto a neomezeně od svého subjektu. Popřít toho nelze, ježto nelze tvrditi, že kámen, strom atd. může mít tytéž představy, city, snahy jako tento člověk. Ani nelze zaměnit tento subjekt jiným, docela shodným člověkem. Mohu si mysliti dva lidi úplně si rovné a přece představy jednoho nejsou představami druhého; totéž platí o každém jiném ději. Mimo to závislost mnohých dějů na subjektu nabývá v tomto případě i onoho zvláštního významu, o kterém jsme výše mluvili: vidím tohoto člověka spontánně se pohybovati, jednati atd.

Dejme nyní tomu, že tímto člověkem jsem já. I ve mně jest dění a to velmi složité; během doby nescíslné množství představ,

citů atd. se ve mně vystřídá. Dle uvedených pouček všechno dění závisí na subjektu, na němž se udává; tedy v tomto případě na mně samého. Nemám ani jediné představy, aby to nebyla představa má, aby v ní nebyl zahrnut můj subjekt, mé já. Nemohu si nijakým způsobem představit, že by některá z mých představ mohla být oddělena od mého já, anebo že by toto bylo zastoupeno nějakým »ty«. Všecko mé myšlení pohybuje se právě v okruhu mého myšlení; nemohu z tohoto okruhu nikterak vystoupiti. Důsledně nemohu o žádné věci vysloviti predikát existence, leč jestliže si věc tu jakožto existující myslím: *býti a myšlenu býti* jest tedy jedno a totéž. Nemohu si tudíž mysliti žádné »věci o sobě«, t. j. věci, která by nebyla v žádném vztahu ke mně, k mému myšlení: neboť to by znamenalo zároveň na totéž mysliti i nemyslit.

Jestliže však veškero jsoucno jest mi dáno pouze jakožto obsah vědomí, mohu říci se *Schopenhauerem*: svět je představa. Jednotliviny jsou mi dány jakožto jednotliviny představované = jakožto obsahy představ = jakožto představy: *Berkeley* má tedy pravdu.

Touž myšlenku mohu i jinak rozvésti a vyjádřiti, neporušuje nikterak zákonů logického postupu. Nejobecnější pojem, ve kterém vše, co poznávám, je zahrnuto, jest pojem *bytí*. Poznávám pouze *jsoucno*; jednotliviny pak jsou tvary neboli projevy tohoto jsoucna. Ale jsoucno jest mi dáno opět jen jakožto jsoucno představované, jakožto *idea*. Jednotliviny jsou tudíž tvary nebo projevy *idee* (*Hegel*).

(Pokračován)

ROZHLEDY.

A. PO DĚJINÁCH FILOSOFIE.

Píše Fr. Drtina.

(Zkoumání pramenů dějin řecké filosofie: Stav pramenů přímých. Prameny nepřímé: a) biografické: hlavně životopisy Laërtského Diogena. Studie novější o něm: Wilamowitz-Moellendorf, Usener, Gercke, Leo. b) doxografické: Eudemos Rhodský. Theophrastos. Význam Dielsových prací o řeckých doxografech. Vydání zlomků řeckých filosofů: Mullach, Ritter-Preller, Fairbanks, H. Diels, Usener, Wellmann.)

Po úvodě methodickém a přehledě starší literatury v ročníku minulém¹⁾ chci dle zásad tam vytčených probrati a posouditi přední zjevy literární sem spadající z období novějšího. Obracím se především k dějinám filosofie řecké. Bylo již vytčeno, že studium pramenné má tam zásadní důležitost a jest ovšem spojeno s mnohými obtížemi. Leč právě na tomto poli zaznamenáváme velmi cenné výsledky horlivého badání: palma tu náleží filologu berlínskému H. Dielsovi.

V řecké literatuře samé málo nalézáme zmínek, že by se již za starověku dějiny filosofie byly pěstovaly. Pokud některý z myslitelů o názorech jiných současných filosofů nebo svých předchůdců se zmiňoval, činil tak nejvíce se stanoviska vlastního, tedy v jistém smysle již předpojatého.

Z ohromného bohatství řeckého myšlení máme vlastně jen trosky. Z celé rozsáhlé literatury úplně jsou nám zachovány toliko spisy Platonovy (— a ovšem i spisy podvržené záhy byly mezi ně zařazeny —), z poloviny Aristoteles (— ztraceny jsou spisy populární, psané formou dialogickou —), epochální věci Demo-

¹⁾ Viz Česká Mysl V. (1904), 37, 214, 460.

kritovy až na některé zlomky zničeny úplně, a ztráty jich nemožno dosti litovati, uvážíme-li, že díla ta — později Thrasysem podobně jako Platonova v 15 tetralogií sestavená — obsahovala veškeré obory filosofie, matematiky, medicíny, metafysiky, a fysiky, fysiologie a psychologie, noetiky a ethiky, esthetiky a techniky a tvořila velkolepou encyklopedii obdobně, jako později soubor děl Aristotelových. Windelband²⁾ právem nazývá ztrátu spisů Demokritových i bohatstvím obsahu i dokonalostí formální ve starověku velebených³⁾ »die beklagenswerteste Thatsache im Quellenbefund der antiken Philosophie«. Celá filosofie předsokratičká musí býti namáhavě sestavována z rozptýlených, po různu dochovaných zlomků a pomocí zpráv nepřímých doplňována; z pozdější doby větší celky jsou nalezeny jen z Epikura (zásluhu o sebrání jich má Usener), v době novější cenné věci objeveny nálezem Herkulánským, a jako stkvělý pomník posledního období řecké filosofie jsou nám dochovány Plotinovy Enneady. Za to díla stoických myslitelů Seneky, Epikteta, Marka Aurelia jsou nám dochována úplně jako vzácné pomníky svérázného myšlenkového hnutí na sklonku starověku.

Proto je tím důležitější sebrání zpráv nepřímých. Prameny tyto, v nichž zlomky spisů ztracených jsou dochovány a výklad některých nauk je podán, jsou dvojí povahy: buď biografické nebo doxografické. První způsob psaní měl ve starověku převahu; zvláště ve školách filosofických bývalo zvykem, že žáci a stoupenci psali o životě mistrově, vykládali o jeho spisech a ovšem i více méně úplný a správný nástin učení jeho připojovali.

Životopisy Diogena Laertského⁴⁾ jsou nám tu nejdůležitějším, typickým zjevem. Je to kompilace beze vší kritiky a znalosti věcné sestavená, sepsaná asi v první třetině třetího století po Kr., věnovaná vznešené ženě nějaké, jež studium filosofickým byla oddána.

Rozvláčné životopisy jednotlivých myslitelů jsou protkány spoustou nezaručených anekdot a historek, nepravých listů atd., seznamy spisů jim přiřítaných a výkladem populárním často velmi nepřesným jich učení. Počíná se od sedmi řeckých mudrců a končí

²⁾ Gesch. d. alten Phil. (Baumeistrův Handbuch) 2. vyd. 1894, str. 96.

³⁾ Cic. De div. II. 64, 133. Plut. Quaest. conv. V., 7, 6, 2.

⁴⁾ Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων (krátce se cituje Βίοι φιλοσόφων).

školou skeptickou a Epikurem, jehož škole spisovatel sám byl asi blízký. O novoplatonismu nečiní se v knize již zmínka.

Diogenes Laertský nám dochovaný je příznačný pro celou třídu těchto starověkých spisovatelů biografických. Mnoho důvtipu věnováno v poslední době zkoumání, z kterých předloh Diogenes při své kompilaci čerpal a které jsou nejstarší prameny řecké filosofické biografie vůbec. Wilamowitz-Moellendorf, pokud jde o filosofii, dovozuje, že otcem vlastní biografie filosofické jest Antigonos z Karystu⁵⁾ (z 3. stol. př. Kr.) a podává o něm (na str. 39) tuto výstižnou charakteristiku: »Antigonos stará se málo o učení filosofů; také jsou mu vedlejšími události jich života. Nejhlavnějším jest mu charakteristika; tu podává tak, že nejprve v čelo položí jednotlivé vlastnosti a pak teprve dodá na odůvodnění význačné jich rysy, vlastní jich výpovědi a svědectví. Pozornost zvláštní věnuje literárním stykům a náklonnostem muže, o němž jedná. Jako zpravodaj sám neposuzuje; má se k nim laskavě, nikoli však strannicky vášnivě; mírné rysy humánní se zvláštní zálibou vyhledává. Zprávy jeho činí dojem pravdivosti; spisy těch, o něž jde především, uvádějí se doslovně, také ústní zprávy (sdělené) se citují, při čemž jmenuje se i pramen je zaručující, jako Nausifanes a Filon. Zdali ostatně charakteristika jeho na vlastní znalosti se zakládá či na nějakém *φασί*, nelze nyní při výňatech takovým způsobem zachovaných zjistiti.«⁶⁾ Antigonos z Karystu byl hlavní představitel starší školy Pergamské, od Attala I. štědře podporované, a jest od Diogena Laertského často citován. Z díla jeho jistě důležitého a směrodatného jsou zachovány jen trosky. Jako jiné předlohy životopisů Diogenových jsou uváděni Diokles z Magnesie,⁷⁾ Favorinos,⁸⁾ Lobon z Ar-

⁵⁾ Phil. Untersuchungen IV., str. 330—349 a Antigonos von Karystos (Berlin 1881). Byl žák filosofa Menedema v Eretrii. Attalos povolal jej do Pergamské školy. Životopisy filosofů, jež napsal, jsou ztraceny; dochoval se toliko spis jeho, povahy kompilační, vykládající o zvláštních jevech přírodních, jež se snaží mythicky vykládati: »*Ἱστοριῶν παραδόξων συναγωγή*«.

⁶⁾ Srv. Čáda Fr., Nástin starověkého dějepisectví filosofie (Výr. zpráva c. k. gymn. česk. na Novém Městě v Praze 1891.), str. 26.

⁷⁾ *Ἐπιδρομή φιλοσόφων*, I. stol. př. Kr. Viz Nietzsche F., De Laertii fontibus (Rh. Museum, XXIII, 632, XXIV, 181, XXV, 217. Srv. též jeho Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laërtius Diogenes. Basilej 1870 str. 287.

⁸⁾ »*Ἀπομνημονεύματα*« a »*Παντοδαπὴ ἱστορία*« z doby Hadrianovy. Uvádějí se mimo to tituly jeho spisů: *Περὶ ὁντων τρόποι* o 10 kn., *περὶ Πλάτωνος, περὶ τῆς διαίτης τῶν φιλοσόφων, περὶ Σωκράτους καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἐρωτικῆς τέχνης*. Maass. (Phil. Unters. Heft 5.) a Rudolph, Leipz. Studien VII., 126, považoval Favorina za hlavní pramen Diogenův.

gu,⁹⁾ Apollonios Tyrský. Wilamowitz-Moellendorf ještě jiné prameny uvádí: leč věc rozhodnuta definitivně není a nemůže být, ježto není dosud k pomoci žádného kritického vydání spisu Diogenova.

Pozoruhodné příspěvky k otázce pramenů díla Diogenova podal Usener, jenž soudí, že bezprostřední předlohou byl mu spisovatel doby Neronovy Nikias z Nikaie, který sám ještě mohl užiti velmi rozsáhlé starší literatury. A nejstarším pramenem této byly zase životopisy jednotlivých filosofů, jež podle diadochií t. j. nástupnictví jednotlivých škol sestavil Sotion z Alexandrie na konci 3. století př. Kr.¹⁰⁾ Nález Usenerův nabývá tím větší zajímavosti a významu, že dvě části životopisu takového druhu z péra Epikurovce Philodema byly objeveny v památkách Herkulánských.

Primární význam jako prameny nejstarší mají do jista vzpomenuť Antigonos z Karystu a Sotion z Alexandrie. A. Gercke¹¹⁾ upozorňuje jako na pramen pozdějších různých přídavků a na vlastní předlohu Diogenovu na spis nějakého Platonika z 1. poloviny 2. století po Kr. Fr. Leo¹²⁾ učinil v době nejnovější předmětem zkoumání různé životopisy starověké (též ze koly peripatetické a alexandrijské) a podal ve spise svém pronikavý rozbor Diogenova spisu.

Jiné památky starověkého dějepisectví filosofie přihlížejí více k obsahu nauk jednotlivých myslitelů a nazýváme je proto doxografickými. Zde často i počátky kritiky nauk dochovaných nalezáme. Tak již Aristoteles podává ve své *Metafysice* (v 1. knize) přehled hlavních nauk svých předchůdců, počínaje Thaletem. Tato část představuje nám jaksi nejstarší pokus o dějiny řecké filosofie.

Aristotelovi nejde nikterak o úplnost, nýbrž chce toliko naznačiti, co který z dřívějších myslitelů za princip (*ἀρχή*) všeho jsoucna považoval, zjistiti, v čem jest souhlas nebo neshoda s vlastními jeho názory. Proto jeho »historiografie« má jaksi ráz monografický, týká se určitého daného problému a nepřihlíží k souvislosti jeho s jinými.

Ve škole Aristotelské pak dějepisectví vědy vůbec, a zejména

⁹⁾ *Περὶ ποιητῶν.*

¹⁰⁾ Epicurea (Praefatio VI.) 1887. a hlavně *Die Unterlage des Laërt. Diog* (Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin 1892, str. 1023—1034).

¹¹⁾ *De quibusdam Laërtii Diogenis auctoribus disputatur* (Greifswald 1899).

¹²⁾ *Die griechischen Biographien nach ihrer litterarischen Form* (Lipsko 1901). Na str. 35—84 je podán vzpomenuť rozbor.

filosofie počalo se pak horlivě pěstovati. Vynikli tu nejvíce oba žáci Aristotelovi: Eudemos Rhodský a Theofrastos Ereský.

Eudemos psal dějiny jednotlivých věd, jako arithmetiky, geometrie, astronomie *γεωμετρικαὶ ἱστορίαι, ἀριθμητικαὶ ἱστορίαι, ἀστρονομικαὶ ἱστορίαι*), ale i o naukách filosofických zprávu podával; je to na př. zjištěno pro učení Anaximenovo¹³⁾ a filosofii peripatetickou.

(Pokračování.)

B. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

Nová díla soustavná.

Dr. Ottmar Dittrich, Grundzüge der Sprachpsychologie. Erster Band: Einleitung und allgemeinspsychologische Grundlegung. Mit einem Bilderatlas. Halle, Max Niemayer. 1894. Stran 786. — Theodor Lipps, Leitfaden der Psychologie. Lipsko, W. Engelmann. 1903. Str. 349. — Dr. Alexander Pfänder, Einführung in die Psychologie. Lipsko, J. A. Barth, 1904. Str. 423.

Když vezmeme do ruky dílo Dittrichovo, bezděky zvoláme: To je už přece trochu mnoho. Pouhý úvod ke psychologii speciálního oboru má 786 stran, z nichž dobrá třetina je potištna písmem velikosti hraničící s nečitelností, jak obyčejem v poznámkách pod čarou, a k němuž atlas obsahuje 95 listů kartonových se 114 obrázků a schématy, což stojí dohromady 24 marek! To je jen tím vysvětlitelno, že tento úvod podává vlastně celou psychologii. Psychologie řeči předpokládá ovšem psychologii abstraktní a z ní zvláště některé partie, týkající se výrazových pohybů, k nimž náleží zvuk mluvidly vyražený, a asociace; předpokládá také fyziologii mluvy a s ní známost anatomie celého těla: avšak kam by to vedlo, kdyby při každé aplikaci vědy abstraktní, při každé monografii podávány byly všechny vědy, z nichž se něco předpokládá! Obyčejný postup je ten, že se vytknou věci bezprostředně souvisící s tématem a na to ostatní odkáže se k nějaké knize jiné. A Dittrich mohl to učiniti tím spíše, an v celku shoduje se v psychologické theorii s Wundtem, od něhož máme již velké dílo o fyziologické psychologii, a jemuž je kniha

¹³⁾ Zprávu o tom podává Theon Smyrnský.

Dittrichova věnována. Než stalo se a nezbyvá nám leč toužebné přání, aby se podobné úvody v podobné obšírnosti neopakovaly. Všeho mnoho škodí. Obšírnost tohoto spisu pochází z vlastnosti autora jistě velmi chvalitebné, která se nazývá důkladnost, ale která projevujíc se citatomanií budí přirozenou hrůzu. Dittrich cituje nesmírně mnoho a často, celé strany, ba celé kapitoly. Když to činí v textu na místech, kde sahá k poznatkům cizích věd fysiky, matematiky a p., nelze toho zazlívatí. Doslovné znění vět z knihy za auktoritu uznané je čtenáři milejší než přepracování jich skrze neodborníka. Tu jaksi nechává mluvití pramen svůj za sebe. Tak na př. v nauce o počítcích sluchových a zrakových cituje celé partie z *Lommelovy Experimentalphysik*, rovněž z *Wüllnerovy*. Avšak nemístným se mi zdá v knize psychologické citovati celé partie z *Wundta* nebo z *Ebbinghaus*. Spisovatel omlouvá i obšírnost tohoto díla i způsob citování str. 74 tím, že úmyslem jeho bylo podati příruční knihu (*Handbuch*), jež má obsahovati všechno, čeho je k porozumění potřeby, přímo, t. j. aniž by třeba bylo sahati pro poučení jinam. S tohoto stanoviska na knihu pohlížeje dáme spisovateli svědectví, že práce jeho není nadarmo, a že tomu, kdo se nedá odstrašiti objemem od čtení, prospěje asi tak jako nějaký *Nachschlagebuch*. Pomoci rejstříku velmi pilně sestaveného lze knihy užívatí k poučení o věcech anatomických, fysiologických, psychologických; ale kdo by takové věci hledal v *Sprachpsychologii*? Než i když připustíme tuto omluvu spisovatelovu, je v knize mnoho zbytečných rozvlácností, které spolu přispěly k rovněž zbytečně velikému objemu jejímu.

Co je spisovateli psychologie řeči, vyplývá z definice řeči (str. 41): Řeč jest souhrn všech užívaných (aktuell gewordenen) a všech užití schopných (aktuell werden könnenden) výrazových úkonů (*Ausdrucksleistungen*) lidských nebo zvířecích individuí, pokud jim rozuměti chce nebo mohlo by chtíti individuum jiné.

Věda o takto pojaté řeči je *Sprachwissenschaft*, jejíž práce má ve smyslu definice části tři: morfologickou, chronologicko-topografickou a racionální, jimž odpovídají jednotlivé disciplíny; morfologické odpovídá *allgemeine Zeichenbedeutungs- a Bedeutungszeichen-Formenlehre* (tvarosloví), druhé části *Sprachgeschichte* a *Sprachgeographie* s podružnou *Sprachstatistik*, jež odpovídají asi známějším a srozumitelnějším pojům historické gramatiky (ačkoli i zde Dittrich má svoje zvláštní vymezení), k níž náleží také srovnávací gramatika. Třetí části zabývají se

etiologické a teleologické disciplíny. Jejich úlohou je vyzkoumati podmínky, za kterých se výrazové pohyby, tvořící podstatu řeči, dějí. Podmínky jsou *rodové* (generell), o nichž dovidáme se z fyziologie a anatomie, jakož i obecné psychologie (terminu biologie Dittrich úmyslně neužívá), a *zvláštní*, které zase spadají do oboru zvláštních disciplín věd už uvedených, pak do ethnologie a kulturního dějepisu. Takovým způsobem obdržíme Sprachphysiologie, Sprachpsychologie, Sprachethnologie atd. jako hlavní disciplíny etiologické části vědy o řeči. Teleologické disciplíny pak jsou praktické nauky gramatické, stilistické, lexikografické, Sprachtechnik, Sprachpolitik, Sprachpaedagogik atd., konečně Sprachphilosophie a Sprachkritik.

Takovéto minuciósní rozčastění obsahu nějaké vědy a pedantské schematisování jejích disciplín pokládám za bezúčelné. Zjev tak složený, jako je řeč lidská, nelze zajiště jinak pochopiti, než když se na pomoc vezmou všechny vědy, v nichž se jedná o podmínkách jeho. To se rozumí samo sebou, a každý badatel si to uvědomí a sáhne pro poučení tam, kde se mu podává. Jenom v tom případě, nenajde-li tam poučení, bude se snažiti o samostatné rozřešení příslušné otázky a vznikne nějaká nová disciplína. Ale to všechno vyvine se praxí; napřed určovati takové disciplíny, je přílišná svědomitost, která postupu vlastní práce badatelské škodí. Obyčejně si každý systematik nadělá disciplín jiných a z toho všeho vzniká chaos terminů a problémů, v němž se člověk držící se potřeby, diktované postupem práce, nevyzná. Takové skatulkování je méně příjemným následkem německé důkladnosti, a shledáváme se s ním po přednosti v Němcích. Proto nemohou býti ani s klasifikací věd ve velkém hotovi. Dittrich se svým klasifikováním tak zamotal, že po všem dlouhém vykládání musí cíl a rozsah Sprachpsychologie stanovit znova, a že nám ani pak poměr její na př. k Sprachphysiologii není zřetelně patrný. Aspoň jsou v obecném díle jejím, který podává přítomný spis (allgemeinpsychologische Grundlegung), zahrnuty velké partie fyziologické, které bychom hledali spíše v oné fyziologii řeči.

Spis obsahuje mimo všeobecný úvod, v němž jedná se o věcech tuto právě vzpomenutých, a) povšechné fysické podmínky dějů duševních (Bewusstseinsvorgänge), a to anatomii nervové soustavy a vysvětlení její funkcí; b) vypsání dějů duševních, a to systematické, počínaje elementárními jevy a konče výkladem povšechné souvislosti dějů duševních, sebevědomím, představou, osobností. Tedy vlastně je tu podána, jak jsem už se zmínil, celá

abstraktní část psychologie; nescházejí ani úvahy o podstatě jevů duševních a kauzalitě, kteréž jsou předeslány analýse.

V celku drží se Dittrich Wundta i co do ducha, abych tak řekl, nazírání na dění psychické, i co do rozdělení i co do definic. Uchyluje se pouze ve věcech méně podstatných, které rázu spisu nemění a jsou doprovozeny rozvláchnými úvahami. Tak se uchyluje na př. v rozdělení duševních procesů potud, že připouští složeniny pouhých citových elementů — Kompositgefühle, kdežto Wundt mezi složenými útvary rozeznává jen Gemütsbewegungen jakožto složeniny z prvků představových a citových. Vědecký zisk psychologii celá ta veliká kniha nepřináší žádný. Přinese-li jej druhý díl, musíme vyčkáti.

Atlas připojený k dílu Dittrichovu vyznačuje se týmiž vlastnostmi jako dílo samo. Jsou v něm velmi pěkné, názorné a didakticky podařené obrazy a schémata, ale také mnohé zbytečné, které by se mohly buď vynechati anebo mohly podány býti v textě knihy obyčejnými prostředky sazečskými, což by přispělo značně k zlacnění spisu.

Nač je na př. potřebí na drahém kartonovém papíře tisknouti schéma tohoto druhu:

(Wahrnehmung A)				(Wahrnehmung B)				(Wahrnehmung C)				simultan
a	b	α	β	c	d	e	f	g	h	i	f)	
α	β	γ	δ	ε	ξ	η	θ	ι	κ	λ	μ	
Gesamtwahrnehmung.												

To má býti schématem periferní komplikace. Nejtučnější písmeny znamenají převládající elementy vjemu, méně tučné znamenají ty, které ač nepřevládají, nesmí scházeti, a závorkou uzavřené znamenají ty, které mohou odpadnouti, z čehož se dají způsoby komplikac, jakož vyloženo na konkrétním případě v § 1247. Takové schéma porozumění spíše stěžuje.

Ještě zbytečnější je schéma č. 105:

$$g_1 \quad g_2 \quad g_3 \\ g_4 \quad oe_1 \quad . \quad . \quad oe_t.$$

To má znázorňovati čistou asimilaci citovou (reine Gefühlsassimilation), G_1G_2 znamená: die durch Gleichheitsverbindung, G_3G_4 die durch Berührungsverbindung in der Elementarsumme

vorhandenen gleichpolaren einfachen Gefühle der gleichen Gegen-satzrichtung (also etwa qualitativ verschiedene Lustgefühle), kdežto $oe_1 \dots oe_2$ znamená nepřevládající, s $G_1—G_2$ splývající komplex průvodních počitků orgánových.

Trpí-li spis sám citátomanií, trpí atlas schématomanií. Obraz nebo schéma mají přece za účel, aby si čtenář představil nějaký abstraktní pochod tak, jak si jej představuje ten, kdo vykládá, anebo aspoň, aby vykladač donutil své čtenáře, aby si něco představovali stejně. Když však užije se, protože není možno užiti něčeho jiného, značek symbolických, jako jsou písmeny, a když jimi nelze to, oč běží, vyjádřiti konkrétněji než pouhými slovy, je schéma naprosto zbytečné. To, oč běží, představí si každý přece po svém a porozumění se neusnadní.

Práli bychom si, aby v dalších dílech Dittrich byl skoupější v schématisování; ačkoli, když někoho schématomanie posedne, těžko se z ní vyléčí.

(Pokračování.)

DOKUMENTY.

Zpráva o spise Dra. Josefa Durdíka:

Darwin und Kant.

Ein Versuch über das Verhältniss des Darwinismus zur Philosophie.

Podává Dr. Ant. Papírník.*)

Hlavní zásadou zpytování jest zásada příčinnosti, pomocí níž všechno vykládáme. Spisovatel staví se zcela na stanovisko Kantovo v KČR, že vše, co se děje v t. zv. přírodě, tedy celá naše zkušenost je tomuto zákonu bezvýjimečně podrobena, a tudíž jest i tato zásada jediným zákonem a normou, kterou dlužno řídit se při vysvětlování zjevů. Všechno zasahování příčin mimozkušenostních, nadsmyslných nutno při tom vyloučiti.¹⁾ Jediným heslem vědy může býti jen výklad mechanický, a byť i nevysvětloval všeho dopodrobna (obor ethický, vlastní záhady mechanické, jako na př. hmota, síla), je přece vždy aspoň minimem, jehož

*) Toto německy psané dílo, z něhož níže podáváme několik citátů, zachováno v pozůstalosti spisovatelově a bude vydáno Jednotou filosofickou. Tam také najde čtenář podrobnější zprávu o něm, a proto omezují se zde jen na stručný nástin obsahu.

¹⁾ »Man kann nicht sagen, dass jenes erstere Problem (sc. Entstehung der Arten) ausser dem Bereiche menschlicher Erkenntnisskraft liegt. Die »Arten« sind Erscheinungen und daher der Forschung anheimgestellt. Existirt vielleicht die Species ausser Raum und Zeit, hat sie ewige Dauer? Nein, — sondern sie ist ganz gewiss entstanden, will also erklärt sein. Ist sie plötzlich, mit einem Schlag entstanden, ganz und fertig vom Himmel gefallen? Auch das nicht, — ihre Entstehung gieng vor sich nach Naturgesetzen, so wie bei jeder anderen Naturerscheinung. Wir dürfen auch hier nicht bei einem schlechthin-Unbedingten stehen bleiben. Diesen unerlaubten Sprung aber begeht man, wenn man in die Reihe der Erscheinungen ein Glied einmischt, welches nie der Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein kann, nämlich das Unbedingte selbst, sei es unter dem oder jenem Namen. Sobald man die Frage nach der Entstehung der Species dahin beantwortet, die Species sei eine ursprünglich von Gott erschaffene organische Form, hat man das Unbedingte eingemischt, aber eben darum nichts erklärt.« (V pozdějším dodatku k tomuto místu a ještě na jednom místě Durdík neméně mírní poněkud toto své rozhodné stanovisko připouští, že můžeme — aspoň nepřímou — mluviti o stvoření druhů bohem: Bůh totiž stvořiv hmotu s jejími zákony, na základě nichž z ní právě vyvíjí se všechno, tedy i druhy, je nepřímou i jejich tvůrcem.) Pod. jinde, kde k podobným vývodům Kantovým (K. Soudn. ed. Ros. str. 288.) připojuje se Durdík bezprostředně slovy: »In keinem Falle ist es der Wissenschaft erlaubt dieses Ideal (sc. die höchste Ursache als ein verständiges Urwesen) zu anticipiren, um von ihm aus die Natur zu erklären und begreifen zu wollen.«

při výkladu nutno dbáti. A jedním ze zvláštních případů užití mechanického výkladu na přírodu je Darwinova theorie o vzniku druhů organických, která není než upotřebením oné všeobecné, Kantem přesně formulované a do neomezena rozšířené prazásady všeho vědeckého vysvětlování — zásady příčinnosti.

*

Otázku mechanického vysvětlování v přírodě pojímá Kant hlouběji než Darwin. Ukazuje nejprve k té zvláštnosti tvorů, že jsou organismy, a v čem organism záleží (jest to přírodní produkt, jehož všechny části jsou sobě navzájem i účelem i prostředkem). Na to vykládá se o účelnosti a jejích družích (subjektivní a objektivní), o antinomii teleologické a jejím rozřešení — vše zcela dle Kantovy K. Soudnosti. Účelnost jest nekonstitutivní, nýbrž pouze regulativní ideou soudnosti a proto naprosto nemá místa u vysvětlování vědeckém.²⁾ Vymítá se z vědy anthropomorfism boha i přírody; ani organismy, byť bychom i nemohli je posuzovati jinak než teleologicky, nesmíme vědecky vysvětlovati teleologicky, nýbrž jen mechanismem, třeba jsme se tu musili spokojiti pouhou pravděpodobností. A takovýto pokus o mechanický výklad organismu je theorie Darwinova, která tím právě už má nárok na přívlastek vědeckosti, a jsouc jaksi mlhavě předpověděna a naznačena už u Kanta (v K. Soudn.) dovezena blíže k svému rozřešení Darwinem. Nicméně nemusí vědecké zpytování proto ještě zavrhovati princip teleologický, nýbrž může pomocí něho pracovati tam, kde pouhým mechanismem nevystačí, na př. pozorovati — ne ovšem vykládati! — zjevy s tohoto stanoviska, abychom pak jako Darwin na základě tohoto pozorování snažili se proniknouti ke skutečné mechanické jich příčinnosti.

*

Přiznáme-li však správnost i oprávněnost nauky Darwinovy, vynoří se jiná s tím související důležitá otázka: není-li pak touto naukou ohrožena morálka? Spisovatel uvažuje tuto otázku sice jen vzhledem k mravnímu principu Kantovu, ale poněvadž jej pokládá za jediný pravý základ každé mravouky, můžeme za to míti, že tedy vzhledem k pravé mravouce vůbec. Odpověď k oné otázce může býti jen: Nikoli! Neboť ethika a její příkazy stojí u Kanta na zcela jiném základě než vědění theoretické; obor praktický (Sollen) a theoretický (Sein) jsou od sebe naprosto rozdílny nemajíce spolu pranic společného, a tudíž také výtěžky vědění theoretického nemohou nijak ohroziti mravní princip a ideál. A ježto nauka Darwinova náleží jen k vědění theoretickému, nemůže ani ona ani její důsledky ohroziti mravní princip a mravnost, nemůže podkopati, jak se mnozí děsí, mravnost ani společnost, leda jen v tom stupni a tím způsobem, jak to

²⁾ »Alle die Schlüsse aus der wunderbaren Fügung des Organismus und des Kosmos auf ein Wesen, das sie plante und einführte, sind zwar sehr häufig und erheischen in anderen Richtungen ihre Würdigung, aber für die Wissenschaft, bei aller Ehrfurcht, die sie davor hegen mag, gelten sie nichts; sie können als poetische oder erbauliche Schlussgabe, aber keineswegs als Glieder in den Reihen des wissenschaftlichen Materials genommen werden.« (Připojuje se bezprostředně k podobným vývodům Kantovým v KČR. ed. Ros. str. 264., 267.)

může učiniti přírodní věda vůbec.³⁾ Je tedy, co se týče poměru Kantovy ethiky k darwinismu a náboženství, patrné, že mezi nimi není sporu ani nepřátelství, neboť, jsou-li obor theoretický a praktický (kam patří i náboženství) od sebe naprosto rozdílny, nemůže výklad mechanický, vládnoucí neomezeně v oboru theoretickém, míti vlivu a tudíž ani uškoditi oboru praktickému a dá se takto sloučiti s každým názorem o vyšších důležitostech člověka. Proto i Darwinovu čistě theoretickou nauku možno doplniti v ohledu praktickém zcela dobře ethickou naukou Kantovou i náboženstvím (na př. theismem).

*

Mnozí z různých důvodů hrozi se theorie Darwinovy a rádi by ji vyvrátili, po případě jednotlivé její pomysly oslabili. Ale marná snaha. Jediné, v čem nauka Darwinova může býti a bude opravena, jsou jednotlivosti. Jednotlivé konkrétní případy a snad i některé body, které Darwin příliš přeceňuje (přírodní výběr), budou možná průběhem doby s pokročilejším zkoumáním lépe objasněny aneb na pravou míru uvedeny, ale theorie ve svém celku se tím nezmění, poněvadž všechny tyto jednotlivosti opraví se ne z předpokladů Darwinovy nauky, nýbrž bádáním speciálním, a tudíž naopak také zase z těchto jednotlivých speciálních případů vyplývá nic porážejícího nauku Darwinovu. Přes různé mezery a nedostatky, které právě jako každá jiná hypotéza vykazuje i ona, je přece nesporně dodnes jedinou vědeckou teorií o vzniku druhů organických, proti níž její protivníci pozitivního nemohou uvést nic. Na druhé straně arci nutno se varovati před jednostranným entusiasmem pro ni, abychom snad chtěli z ní činiti jakousi absolutní metodu všech věd a rozšiřovati ji i na obory, kde rozhodně nemůže se uplatniti (mathematika, chemie, psychologie a především obory čistě praktické — ethika a esthetika, — kde faktičnost [Thatsächlichkeit] nemůže nikdy býti instancí pro vzornost [Musterhaftigkeit]).

*

I jest nyní jasno, jaká pout očekává tuto novou nauku u veřejném mínění. Nemáje činiti s morálkou ani s náboženstvím, nýbrž jen s chladnou vědeckou pravdou, nepotřebuje také martyria, aby zvítězila. Její vítězství je tím snazší, že neodporuje žádné jiné vědecké teorii, ač ovšem na druhé straně staví se jí v cestu obtíže jiné, jako na př. reakce, skutečná aneb předstíraná její neznalost, dříve před zpytováním sebe sama jakožto člena v řadě přírodních bytostí, nacionalism (ve Francii) a hlavně pochyby i obavy náboženské. Přichází totiž náhodou v choullostivý styk s jistými symboly a mythy, z čehož vzniká neoprávněné podezření, jako by je a vše, co s nimi souvisí, chtěla zničiti, kdežto ve skutečnosti tomu tak není.⁴⁾ A tato, mimochodem řečeno naprosto lichá obava způsobila, že

³⁾ »Steht es denn wo geschrieben, dass die christliche Moral von der Unveränderlichkeit der Arten abhängt? Hat denn Christus in der Weise gesprochen: Liebe deinen Nächsten, so lange die Arten unveränderlich sind? — Von solchem Irren hat uns Kant für alle Zeit befreit.«

⁴⁾ »... sei es wiederholt, dass die Darwinische Theorie mit der Religion überhaupt und mit keiner Confession gar nichts zu thun hat. Da sie nur die Entstehung der Arten aus Arten erklären will, so lässt sie in der Erklärung des Organischen sogar der Mythe freies Spiel. Die Räthsel bleiben, die Wunder sind nur zurückgeschoben. Darum lässt sich die Theorie sehr wohl mit jedem Religions-

darwinism byl vypuzen z učebné látky středních škol. Proti tomu dlužno se co nejrozhodněji opřít už z toho důvodu, že není nikterak logické vylučovati ze středoškolského vyučování darwinism, když se nevylučují z něho různé jiné nauky, původně také podezřením kacířství stížené (ve fyzice, astronomii).⁵⁾

*

Všeobecný poměr Kanta a Darwina lze na základě dosavadních vývodů určití tedy v ten smysl, že Darwin je vlastně celý obsažen v jedné — theoretické — části filosofie Kantovy. Poměr Kanta a Darwina není poměr dvou různých a sobě odporujících názorů, nýbrž jest to zvláštní složitý poměr podřaděnosti, neboť nauka Darwinova je pouze částí theoretického vědění (nikoli celým názorem), pro které Kant stanovil nerozborná pravidla zkoumání, a dalším zdokonalením, po případě vyvrcholením této části theoretické nauky Kantovy. Darwinism činí si úkolem vyložiti vznik druhů organických z jiných, už tu jsoucích, ne organismu sama (zcela ve smyslu Kantově, že k tomuto výkladu nestačí rozum lidský nikdy). K tomu cíli nespokojuje se však pouhými fysickými a chemickými vlastnostmi hmoty, nýbrž vidí se nucena přidati ještě »boj o život« s celým souborem jiných příbuzných pojmů a tak onu starou, čistě fysicko-chemickou představu o vzniku tvorů poněkud rozšířiti. Kdyby však si darwinism činil úkolem výklad vzniku organismu vůbec, musil by docela pozměnití nynější materialistický aneb monistický názor a představu o hmotě, o čemž ještě níže.

*

Již dříve dotkli jsme se toho, že darwinism, třeba by jeho vlastní úlohou bylo jen vysvětliti vznik druhů organických z jiných, vede nás nutně k novému názoru o prapříčinách světa. Tato nová představa o nich pochází ostatně už z doby před Darwinem, darwinism přináší jí jen nového potvrzení. Názory o prapříčinách světa se v různých dobách různě měnily, jak nám toho dějiny filosofie podávají doklady. Tak zejména

inhalt vereinigen, so z. B. auch mit dem Islam, oder mit der jüdischen Kosmogonie.« ... »Von der Bibel als wissenschaftlicher Autorität ist in früheren Jahrhunderten mehr als genug gehandelt worden, und aller einschlägigen Fragen hat sich neuerdings die Geologie entledigt.« Pod. jinde: »Derjenige schadet ihr, (sc. der Bibel), der sie auch dem modernen Forschen als wissenschaftliches Tribunal vorsetzen will.« ... es stände erst dann wahrhaft schlimm um das Christenthum, wenn gegen dasselbe die Lehre Darwins und überhaupt die moderne Wissenschaft nicht aufgenommen dürfte.«

⁵⁾ »Die Darwinische Theorie wird mit in den Lehrstoff der Naturgeschichte aufgenommen werden, wie es schon mit ähnlichen und scheinbar gefährlicheren Lehren geschehen ist.« ... »Gemüthern, welche die Erdumdrehungslehre, die Entwicklungsgeschichte des Sonnensystems und der Erde gefahrlos vertragen, wird auch Darwin keinen Schaden bringen.« »Welcher Lehrer das (sc. gelegentliche Erläuterung der Darwinischen Lehre) schon jetzt nicht thut, steht nicht auf der Höhe seiner Wissenschaft; mit dem Darwinismus allein Versteckspiel treiben oder ihn todtschweigen zu wollen, ist unklug und in unseren Tagen unmöglich.« ... »Verbannt man ihn von der Schule, über kurz und lang wird er doch den Weg in die Köpfe finden, aber missverstanden, ohne Ergänzung, ohne Einschränkung, und wird gerade die gefürchtete Wirkung äussern, um derentwillen man ihn verbannen zu müssen glaubte. Also im Interesse der Wahrheit, des Fortschrittes und der höheren Lebensgüter erscheint es im Gegentheil geboten, über die neue Lehre in den Schulen das Nöthige, nämlich reinen Wein zu bieten.«

pojmem hmoty dožil se nejrozmanitějších způsobů pojmání, od naprostého dogmatismu, který v ní viděl věc o sobě a princip všeho, až ke kriticismu, který pokládá ji za pouhý zjev jako vše ostatní a tudíž za problém, ne princip. Proto počínati jím nějakou soustavu pokládá spisovatel za čirý mysticism. T. zv. hmotu i její předpokládané nejmenší částčky (atomy) sestavujeme si právě jako vše ostatní sami, především pomocí hmatu a pak ostatních smyslů, a vkládáme do ní ty vlastnosti, kterých potřebujeme, abychom mohli z ní vysvětliti, co chceme. Je tedy hmota pouhým přeludem, zjevem, zrovna tak jako druhý, jí domněle protivný princip — duch. Vlastní absolutní jsoucno (věci o sobě) vězí za oběma. Kant zcela správně hlásá nepoznatelnost věcí o sobě, ale z toho nelze ještě, jak mnozí činí, vyvozovati, že by jich nemohlo býti více, neboť v pojmu absolutního bytí není vůbec poukazu na množství (quantum) tohoto bytí. Že těchto absolutních bytostí musí býti více, dotvrzuje nám zkušenost, jejíž rozmanitost a změnu nebylo by lze vysvětliti z jediné takové bytosti.

I tedy po Kantovi existují bytosti absolutní a to v množství neomezeném, které nejsou ani hmotou ani duchem (neboť tyto jsou pouhými zjevy), nýbrž příčinou obou. A nyní pokračuje spisovatel zcela herbartovsky dále: my nemůžeme sice nikdy poznati jejich kvalitu, ale přece aspoň tolik, že jsou, že je jich mnoho a že jsou spolu ve styku, ve vztazích. A tyto vztahy můžeme poznávati čím dále tím lépe a na základě toho také dospívati k stále lepším a přiměřenějším pojmům o věcech o sobě. V tomto vzájemném vztahu a na sebe působení jsou reální bytosti již přede vším myšlením a nevzniká tedy obě teprve na základě našeho myšlení, neboť bytosti ty jsou transcendentní, naši zkušenost předcházejíce, a ne fenomenální, s ní a v ní teprve vznikající. Ze vzájemných vztahů skutečně, absolutně existujících bytostí vznikají pak zjevy t. j. pouhé představy v nás, jichž příčinou ovšem je vždy také ještě něco mimo nás, co na nás působí tyto představy vyvolává (bytosti absolutní, věci o sobě). Nespokojuje se tedy spisovatel pouze s uznáním negativního stanoviska Kantova kriticismu, nýbrž vykořisťuje jej pozitivně v ten smysl, že my jakožto věc o sobě (anebo lépe jakožto shluk mnoha věcí o sobě) jsme ve vzájemných vztazích s jinými věcmi o sobě a můžeme tyto vztahy poznati. Z toho plyne, že co existuje skutečně, jsou vlastně jen individua; species, druhy jsou pouhými pojmy, jimž ve skutečnosti neodpovídá nic, a nikoli metafysickými substancemi.

Co se týče poznání vztahů mezi věcmi o sobě t. j. zjevů, půjde lidské vědění do nekonečna; v tomto oboru můžeme věděti vše. Co se týče poznání věcí o sobě samých, beze vztahu k nám, nemůžeme ovšem poznati více, než že vskutku jsou; jaké jsou, je nám pro vždy uzavřeno. Co můžeme o věcech o sobě poznati, je pouze na základě jejich vztahů k sobě i k nám; odtud můžeme činiti jisté závěry o nich, ale s vědomím, že tím daleko nevyčerpáváme jich vlastní celé kvality. Zachováme-li tento kritický zřetel, nebrání nám ani konečně kriticism po své pozitivní stránce činiti si o věcech o sobě nějaké představy, které s pokračujícím dokonalejším poznáním vzájemných vztahů věcí o sobě budou vždy úplnější a dokonalejší. A k tomu cíli je dovoleno užívatí všech pomůcek, kterých nám poskytuje postupující vědění a řeč (tak na př. označovati

absolutní bytosti jakožto vůli, atomy, monady, realy, věci o sobě atd.), vyjímaje jedinou pomůcku, totiž tvrditi, že absolutní jsoucno jest jen jedno, poněvadž tímto vnášením pojmu jednosti do absolutního jsoucna mimo jiné se i jeho pojem znečišťuje a kvalita určuje kvantitou. Vždy však musíme hleděti k tomu, aby náš způsob představování absolutna dostačoval a vyhovoval všem jednotlivým vědám, tak aby mohly jím své problémy pravděpodobně řešiti. Proto je nutno k této představě o prapříčinách světa dojiti synthesou, t. j. sloučiti to pravdivé, co obsahují všechny dosavadní představy o nich, v jedinou představu novou. A tu je nejvelkolepější synthesou sloučení pomyslu Newtonova (síla působící do dálky) s Leibnizovým (vniternost atomů — monady), které oba obsahují poznatky sice velkolepé, ale jednostranné. Tuto synthesesu naznačil spisovatel už ve svém díle »Leibnitz und Newton«, Halle 1869. Přiřkneme-li totiž prapříčinám světa schopnost pohybu (síly), můžeme z nich snadno vysvětliti všechny zjevy pohybové a tak i všechno dění vnější, jež jen na pohybu se zakládá. Abychom však mohli vysvětliti i druhý základní fakt dění světového, fakt vniternosti (duševnosti), počitek, z pohybu, buď si jakýkoli, nikdy nevysvětlitelný, nezbyvá než vložit i tento fakt právě jako pohyb (sílu) už do prapříčin samých, ať je pak nazýváme jakkoli. Musí tudíž tyto poslední příčiny jsoucna samy býti i hmotné (ovšem ne jako naše hmota »in der sinnenfälligen Gestalt«, neboť pak byly by pouze zjevem) i duševní zároveň — monady, esthety.

A k tomuto pojímání prapříčin přispěla právě Darwinova theorie značně tím, že vykládajíc předmět od předmětů dosavadních věd (fysiky, astronomie, chemie atd.) toto genere rozdílný a nemohouc při tom už vystačiti s pojmem mrtvého atomu, dostatečného ještě pro ony, nutí nás v důsledcích svých výkladů (chceme-li totiž netoliko pochopiti hlavní pomysl její »boj o život«, který přece předpokládá snahu, chtění, tedy vniternost, nýbrž jíti v jejích stopách ještě dále až ke vzniku organismu) představovati si příčiny světa ne jinak než jako atomy oduševněné, monady, které ve vzájemném společenství a styku zplozují všechno vnější i vnitřní dění, celý svět, jak se nám ve svých pravidelných zákonech jeví. Neboť právě tyto zákony se svou pravidelností jsou nám důkazem, že hmotě jest immanentní ještě něco jiného, od ní rozdílného, princip vniternosti — rozum, duch, kterého nesmíme hledati mimo ni, nýbrž právě jen v ní, a to ne snad jako jedinou světoduši v jejím pomyslném jednotném celku (žádný pantheismus!), nýbrž v každém jednotlivém individuu.

*

Z toho všeho plyne přirozeně, že darwinism podáváje nám nový důkaz pro vniternost bytosti naprosto nemůže vésti k materialismu, který duševnost vůbec popírá, nýbrž je naopak dalším příspěvkem k zduševnění světa. A po této stránce měl by býti darwinism nejvíce vykořistěn hlavně těmi, kteří předstírajíce nejhorlivější bojovníky proti materialismu z nepochopení nauky Darwinovy bojují zatím právě proti darwinismu (kato-licism⁶⁾). Materialism na druhé straně vítá sice darwinism s radostí, ale

⁶⁾ »In Bezug darauf hat man auf der anderen Seite, gerade da, wo man vorgeht, am meisten gegen den Materialismus zu kämpfen, es unterlassen, den Darwinismus nach dieser Richtung hin zu prüfen.« ... »Eine Lehre, welche sich rühmt das höchste Licht inne zu haben (sc. die kathol. Religionslehre), ist auch am ehesten

vykořisťuje jej jen jednostranně — po stránce mechanického výkladu přírodovědeckého, jinak ovšem zcela oprávněného, a vidí všude jen samý mechanism a svou mystickou hmotu, nechtěje o vnitřnosti ani slyšeti — nesprávně. Přirozený následek toho pak jest, že materialism vede k pessimismu. Ježto totiž popírá ducha a klade všude mechanism, musí popírati i každou možnost stanovití si nějaký cíl jednání, života (Zwecksetzung), což bez duševní činnosti není možno, a vede tím i k absolutnímu bezcíli celé naší existence a tak k pessimismu. Pessimism i opačný mu optimism jakožto náladové, individuální stavy jsou sice oprávněny, nikoli však jako filosofické nauky; tu dlužno proti nim vystupovati. Jestliže tedy materialism ducha odevšad vyhnal, nejen toho, kterého si člověk do přírody v různých formách vnesl (animism, mythologie, personifikace zjevů přírodních), nýbrž i ducha v člověku samém, a na místo něho postavil jakousi mystickou »přírodu«, která vlastně je opět jen takovou starou, vědecky nepřipustnou personifikací, zachraňuje jej proti němu darwinism zase tím, že nutí nás hledati ho a vnášeti ne sice do celku světového jako nějaké hypotetické jedné bytosti (pantheism), nýbrž do nejmenších částic tohoto celku, do individuí (monadický pluralism). A tak neznačí nauka Darwinova návrat k starému stadiu a názoru o světě, nýbrž pokrok k názoru novému, správnějšímu a dalšího zdokonalení schopnému, zachraňující s duchem, rozumem, vnitřností spolu i účel a účelnost světového dění, jehož příčinou účinnou může býti vždycky jen rozum bytosti a příčinou účelnou také zase jen ona sama (účelem její činnosti, jejího působení jest právě vývoj, zdokonalení a předmětem tohoto zdokonalení jest ona sama). Účel jest v bytostech, ne mimo ně (účelnost immanentní). Ani mechanický výklad světa tudíž nevypudí z něho účelnost pravou (immanentní), nýbrž ji podporuje zaháněje pouze účelnost nepravou, člověkem samým do něho vnesenou. Pochopení každé bytosti a zvláště organismu je možno jen tehdy, když mechanism sloučíme v ní s principem teleologickým, jinými slovy když hmotu oduševníme. Ježto pak co jediné můžeme poznati, jsou vzájemné vztahy bytostí, jich spolubyti, ne qualita, můžeme organism pochopiti a vysvětliti dále jen tenkrát, pokud se nám jeví jako shluk bytostí jednoduchých, jako jich spolubyti čili společnost. A tím způsobem metafysika, zabývající se výkladem organismu, stává se vlastně sociologií. Na myšlénku, že mezi organismem, co se týče jeho účelného zařízení, a společností, která ve svém zřízení také ukazuje jistou úmyslnou účelnost, je jistá obdoba, připadl už Kant, jen že obráceně: on vysvětluje společnost, kterou známe tvořice ji sami, organismem, jehož nepoznáváme, místo aby — což jediné je správné — vykládal organism společností. V tom smyslu dlužno výklad Kantův obrátiti.

*

Vidíme tedy, že organismy a vůbec všechno, co je složeno, jest vlastně společností individuí jednoduchých, nadaných příslušnými a od sebe různými diferenciály rozumu, vnitřností. Tyto diferenciály, dle nichž

zu einer solchen Prüfung berufen und sollte keine neue Entdeckung scheuen. Hat sie Licht, so kann neues Licht ihr nicht schaden. . . . »Das junge aufstrebende Christenthum hat die griechische Wissenschaft ausgenützt. Nicht ihr stand es feindlich gegenüber, sondern der Mythologie.«

každé individuum působí (účelně), integrovány jsouce dávají pak t. zv. zákony přírodní (mechanism), které tudíž mohou se pro nás projevovati jen na souborech individuí a jsou vlastně jen našimi výtvoři, vzniklými ovšem na základě vnějších dat (styků bytostí), ale nic mimo nás samostatně existujícího. A tak vlastními nositeli všeho toho, co zoveme životem, jsou ony poslední prvky světa, které můžeme pokládati za oživené, bereme-li slovo »život« v nejširším smyslu pouhé vnitřnosti. Poněvadž pak i celý svět skládá se v poslední řadě zase jen z bytostí jednoduchých jsa souhrnem jich, a ony pomocí immanentního jim diferenciálu rozumu uskutečňují své účely, vyplývá z toho, že i při světě jakožto celku můžeme mluvit o nějakém účelu, ovšem jen takovém, který sám sebou vyplývá z jednání, působení těchto bytostí a je tedy ve světě obsažen (immanentní), ne snad tam teprve na základě našeho pozorování vnesen (transcendentní). Takový immanentní účel světa nemůže záležeti v ničem jiném než právě v tom, k čemu směřuje ona samostatná činnost jednoduchých individuí, t. j. ve vývoji, snaze po zdokonalení; a ježto jednotliviny mají pro nás význam jen potud, pokud sdruženy jsou ve společnost, jest účelem světa vývoj, zdokonalení společnosti, utvoření nejlepší společnosti ve všech, nižších i vyšších, formách a stadiích života. Neustálé zdokonalování vztahů mezi bytostmi, vývoj k lepšímu, utvoření nejlepšího světa — toť cíl, za nímž svět spěje.

Jest tudíž spisovatelův názor něco zcela jiného než obyčejný dogmatický dualism, který pokládá mrtvou hmotu a živoucího ducha, obojí vlastně zjevy a problémy, za věci o sobě a principy všeho jsoucna, od sebe toto genere rozdílné a každý pod vlastním zákonodárstvím stojící. Proti takovému dualismu nutno bojovati, ale boj tento netýká se filosofického názoru spisovatelova, který s tímto stanoviskem nemá nic společného, nýbrž hlásá jen pluralism (množství bytostí) a jistě nevyhnutelné dvojice souvztažných t. j. nutně na sebe odkazujících pojmů, jako na př. zevnějšek — nitro, vědomé — nevědomé, pohyb — počitek, čas — prostor atd., které vesměs se u individuí vyskytují a vyskytovati musí, pokud potrvá řeč lidská. Ale to vše není ještě dualism. A tento názor — monadický čili individualistický pluralism — při němž jednota světa (jakožto harmonie individuí), hlásaná monismem, dobře ob stojí s mnohostí (prvků jej skládajících), heslem to materialismu, a který překonává všechny obtíže, jež ani materialism ani monism nedovedou rozřešiti, je dle mínění spisovatelova jedině správným názorem světovým. Tento individualism nevybíhá nijak v egoism, neboť ono »Já«, kolem něhož se točí při egoismu všechno jednání individua a které tedy tam je principem všeho, je v naší nauce pouhým vnitřním zjevem, problémem a nemůže proto býti zároveň principem. Na druhé straně nesmíme egoism tak rozšiřovati, abychom jím zahrnovali i snahu po zdokonalení, u individuí se projevující.

Právě uvedený způsob, jakým spisovatel vykořisťuje nauku Darwinovu, je dle jeho mínění jejím nejušlechtilejším vykořisťováním, poněvadž při něm všechny t. zv. vyšší zájmy lidstva (mravnost, umění, náboženství), náležející do oboru zcela jiného, kde neplatí faktičnost, nýbrž vzorost, zůstávají nedotčeny, a nad to budli se jím zájem o nejvyšší — o vědu, filosofii, pravdu.

LITERATURA.

Dr. Rudolf Dvořák, **Dějiny mravouky v Orientě**. I. Konfucius. Spisů Dědictví Komenského č. 48.

Můžeme jen poděkovati pořadateltvu sbírky: Časové otázky a rozpravy, že poskytlo našemu chinologu prof. Dvořákovi příležitost, aby vý-
těžek svých pronikavých, v kruzích odborných v cizině plně uznávaných
badání učinil známým v širokém obecnstvu učitelstva. Spisovatel dává nám
nahlédnutí přes skutečně čínskou zeď, kterou pro nás je odloučen život
ohromného národa východního s prastarou svéráznou kulturou, ale ne-
ukazuje nám jen povrch života, který může zachytiti každý cestovatel opa-
třený fotografickým momentovým aparátem, nýbrž vede zraky naše do
nitra, do duše národa, z níž pochodí všechny zvláštnosti nám tak cizí a
podivné, ale v níž působí tytéž síly jako v nás. Spisovatel vypisuje učení
Konfuciovo, nepodává jen filosofickou nebo ethickou monografii, nýbrž
také kulturní studii; v obraze Konfucia zachyceno stadium duševního vý-
voje čínského národa, s něhož vidíme i zpět do minulosti i v před do bu-
doucnosti. Tak, jak Dvořák nauku Konfuciovu líčí, pochopujeme, že tisící-
letým působením »sepjala národního ducha čínského okovy« (str. 116)
a způsobila ten zkostnatělý, nehybný formalism, pod jehož tíhou všeliká
individualita se dusí a volná hnutí ducha potlačují, jenž odmítá nepřá-
telsky všechnu duchovou kulturu přicházející zvenčí a vydává Číňany
na pospas pokročilému západu. Ale mravní výše, k níž čínský duch Konfu-
ciovou naukou se vyšinul, dá nám tušiti, že Číňané koristí západu nezů-
stanou. Právě této stránce učení Konfuciova věnuje Dvořák nejvíce péče,
jakož to je v soulase s nadpisem knihy. V ethických pravidlech čínského
reformátora najde čtenář mnoho povzbuzujícího vůbec a mnoho shodného
s naukami nejvznešenějších moralistů celého světa, kterážto shoda ukazuje
nám, v čem hledati podstatu pravého lidství. Velmi poučné jsou ve spise
citáty z čínských originálů. Dvořák je překládá tak, že zachovává nerušené
ráz řeči a exotického slohu nám tak cizího přidávaje vysvětlivky v závor-
kách. Odborná jeho zdatnost se tím mimovolně sama sebou dokumentuje.
Podotýkám ještě, že bych si Dějiny ethiky představoval jinak, než aby
začínati mohly přímo tak vysokým stupněm, jako je nauka Konfuciova
anebo záležitosti z jednotlivých monografií (po Konfuciovi bude asi násle-
dovati Laotsi). Zajisté souhlasí spisovatel, že to nejsou Dějiny v obyčejném
pojetí toho slova. Malou změnou nadpisu knihy by se byla snadno vyrov-
nala neshoda tato.

Kí.

Vladimíra Sergějeviče Solovjeva **Sebrané spisy**. *Собрание Сочинений* Moskva, 8 silných sv. 12 rublů.

Vyšly další dva svazky (VII., VIII.), smrt vydavatele bratra filosofova Michajla Sergějeviče Solovjeva snad zavinila, že posud nemohl být vydán svazek šestý. Nyní spisy vydává Grigorij Račirskij.

V 7. svazku obsaženo nejobjemnější dílo V. S. Solovjeva *Оправдание добра. Нравственная философия*. Dílo toto jest založeno velmi široce a není zajisté otázkou mravní filosofie, o které by zde nebylo pojednáno. Solovjev věří v dobro a hájí ho s velkou učeností, výmluvností a důvtipem. Po skvělé předmluvě k prvému vydání »O mravním smysle lidského života« následuje úvod »O mravní filosofii jakožto vědě«. Potom část první jedná »O dobru v lidské přírodě«, část druhá »O dobru od Boha«, část třetí »O dobru prostřednictvím dějin lidstva«. Solovjev stojí sice na orthodoxní, pravoslavné půdě, přijímá jsoucnost Boha a skutečnost zjevení za dokázané, cti a vělebi církev, ale při všem tom každý bez rozdílu víry a filosofického přesvědčení může se mnohemu naučiti z této knihy. Jakýsi církevní nádech, či spíše vůně kadidla této filosofické scholastiky nepříjemně sice působí na přítele celé, bezohledné pravdy, často spíše nás uráží než přesvědčuje sofistika vroucně věřícího srdce, leč zároveň cítíme, že v této knize sneseno vše, co může víra říci ve prospěch svůj, jsouc obrněna velmi přesnou znalostí věd a soustav filosofických. Nám se zdá, že filosof-bohoslovec svou věc prohrál a že též na Rusi nastane doba, kdy to bude uznáno všeobecně, ale i pak bude prospěšno čísti tyto stránky a stopovati tento zápas a shledati právě v této knize, že takový zápas jest marný a že nyní na dobro zmizela doba nových »otců církevních«. V předmluvě Solovjev dří, že hlavní úlohou jeho mravní filosofie jest »ustanoviti v nepodmíněné mravní osnově vnitřní a všestranné spojení mezi pravým náboženstvím a zdravou politikou« a proto se nevyhýbá ani otázkám společenským, politickým a hospodářským. Své názory na vznik práva opodstatnil Solovjev ve svém spise *Право и нравственность* *Очерки изъ прикладной этики*. 1897.

Boris Nik. Čičerin ve článku ve *Voprosach O načalach etiki* (1897) důkladně si posvítí na názory Solovjevovy, nač tento odpověděl statí *Mnimaja Kritika* (Domnělá kritika), vytištěné též v 7. díle *Spisů* (str. 629—673) i s dodatkem na odpověď Čičerinovu.

Ještě více vyniká velkou zajímavostí osmý svazek a stačí jediný pro svou rozmanitost, bychom dosti dobře se obeznámili s mravní fysiognomií, jakož i s filosofií Solovjevovou. Stati zde obsažené jsou z posledních tří let života filosofova. Jsou to hlavně: Pojem o Bohu. Osud Puškinův. Tajemství progresu. Nedělní a Velkonoční Listy, týkající se různých otázek náboženských a palčivých společenských. Theoretická filosofie. Idea lidstva u Augusta Comtea; velký článek Theoretická filosofie. Mickiewicz. Idea nadčlověka. Lermontov a j. Zvláště mnoho se zabýval Puškinem, kterému kromě výše zmíněné stati věnoval ještě dvě: Zvláštní oslava Puškinova a velký článek o Významu poesie v básních Puškinových. Prímě skvělými jsou jeho *Tri charakteristiky* (Troickij — Grot — Jurkevič) a rozmluva nadělávší mnoho hluku *Tri razgovora s dodatkem* (hodně dlouhým) *Kratkaja pověst ob antichristě*. Lecos z tohoto dílu mělo by býti u nás přeloženo tím spíše, že my v Čechách o ruské filosofii víme

přece jenom velmi málo. Několik krátkých nekrologů jsou nejen ozdobou knihy, než i krásným památkem duše nad míru ušlechtilé.

Posud kromě četných vzpomínek a kritik (nejlepší v tom ohledu jsou kn. Trubeckého a Alexandra Vvedenského), podrobnější životopis dal pouze Vasilij Lovovič Veličko, o kterém jsme už mluvili a zde podotýkáme, že Veličko loni počátkem roku zemřel (nar. r. 1860). Byl znamenitý básník (Vostočnyje motivy) a spisovatel, jakož i publicista konservativního, staroruského směru. »Ruské Sobraní« v Petrohradě a »Ruský Věstník«, jehož byl redaktorem, jeho smrtí utrpěly velkou ztrátu.

J. Mikš.

N. J. Grot, **Filosofija i jeja obščija zadači.** Sbornik statej. (Философия и ея общія задачи. Сборник статей. С. Пб. 1904, 114 n. 313 str. Cena 2 rub.

Moskevská psychologická společnost posléze vyplnila svou povinnost, vydavši výbor statí svého hlavního spoluzakladatele a křisitele zanedbané filosofie v srdci Rusi, svého znamenitého, tak záhy zemřelého člena (v létě r. 1899) a čelného spolupracovníka Voprosů Psychologie. V knize máme před sebou pouze nepatrnou část jeho díla, ale na tento čas i to uspokojuje nás, poskytujíc celkem správný obraz učení filosofa, jenž od výstředního pozitivismu posléze došel k Platonovskému idealismu. Dobrý životopis předslal knize V. Šenrok, ač tím z daleka není vykonáno vše, čeho si žádáme při líčení života muže, jenž více než čtvrt věku stál v popředí filosofického ruchu na Rusi. P. Sokolov v druhé předmluvě rozepisuje se o »Filosofických názorech a vědecké činnosti N. J. Grot« (str. 67—104). Pro nás Čechy důležitým jest, že jeden čas vychovatelem a učitelem Grotovým byl náš krajan, petrohradský profesor Josef Šebor, jenž připravoval bratry Groty k přijímací zkoušce do Larinského gymnasia v Petrohradě. Šenrok o něm píše: »Šebor jsa člověkem nevšedních schopností, vzdělaným a taktním pedagogem z povolání, brzo se stal přítelem rodiny a miláčkem svých chovanců, na které měl výtečný vychovatelský vliv.« Zvláště nás Čechy zde na Rusi musí těšiti podobné uznání, poněvadž vůbec k Čechům pedagogům inteligentní společnost, rozeštvaná liberálním novinářstvím byla nejen velice nespravedlivá, než i barbarsky hrubá (dokladů o tom z novin mohli bychom uvést celé haldy), ač právě Čechové na Rusi z pravidla byli nej-osvěcenějšími a nejhumánějšími učiteli, jak to uznává každý věci blíže znalý.

Články v knize jsou chronologicky uspořádány. Jsou to: Kritika Filosofických studií A. A. Kozlova (1877); Filosofie jakožto větev umění (1880); Poměr filosofie k vědě a umění (1883); K otázce o krite-riích pravdy; možnost vědeckého obhájení naivního realismu (1883); K otázce o roztržení věd (1884), článek obsáhlý s kritikou roztržení Comteova a Spencerova, K otázce o skutečných účelech filosofie (odpověď k článku biskupa Nikanora v Pravoslavném Obzoru r. 1886); Význam citů ve vědění a činnosti člověka (1889); Co jest metafysika? (1890); Kritická poznámka o knize Lopatinově. Positivní účely filosofie — Položitelnýja zadači filosofii (1891); O čase, kritické zkoumání (1891), práce velmi obsírná. »Sborník statí« jest opatřen zdařilou podobiznou a krátkým úvodem obou vynikajících filosofů-idealistů L. M. Lopatina a kn. Serg.

Trubeckého jménem Moskevské Psychologické Společnosti. (Moskovskoje Psychologičeskoe Obščestvo.)

Zvláště důležitým pro seznání filosofického rozvoje Grotova jest článek O směru a cílech mé filosofie; jest to jakási autobiografie, profession de foi. Grot velice nelibě nesl výtky svých odpůrců, že se zpro-
nevěřil pozitivismu a vědecké filosofii. Grot naopak hledí dokázati, že »šel
přesně logickou cestou od zrušení základů staré metafysiky k zbudování
vlastního pozitivního názoru světového« (str. 147). Snad jest to pravda
subjektivně-psychologicky; snad pozdější převrat se vysvětluje těmi zá-
rodky víry, které ještě z dětstva se vkořenily v srdci filosofově, a tedy —
dle přiznání filosofova — nikdy nevymizely, ani v pozitivním období
jeho světového názoru — leč filosofie Něžinského docenta, pře-
svědčeného žáka Comtea, Spencera, Dühringa a částečně i Lan-
geho rozhodně vylučuje pravoslavnou doktrinu oděského profe-
sora, jenž v té příčině činí stejný kompromis se svým filoso-
fickým svědomím, jako většina jeho krajanů-profesorů. Nepodezříváme
Grota z nečistých, vědomých pohnutek, věduce, že to byl člověk vynika-
jící svou přímou poctivostí, avšak stal se obětí toho, co jeho starý a hlavní
učitel Spencer nazývá »bias of religion«. Ve svém filosofickém myšlení
mnohdy, dle výrazu Nietzscheova, pomáhá si nejhoršími »methodami«. Proto
ovšem Grot učinil hlavní útok na učení Kantovo o čase a prostoru dobře
tuše, že zbořením této hradby dokonalého racionalismu, dle našeho soudu
na vždy nezdolné, opět učiní se možnou diskuse o těch věcech, které Kant
na vždy vyloučil z každé objektivní filosofie. Avšak žádnými sofismaty
nelze odčinit, co vykonal tento »Allzermalmer« a žádné lidské myšlení
ani citění nepronikne za onu tajemnou roušku, která jako závoj Majin
obestírá náš svět zjevů. Pakliže pilně čteme knihu Grotovu — což ostatně
též povrchnímu čtenáři jest patrné — nemůžeme souhlasiti se Sokolovem,
že Grot od pozitivismu přešel k metafysickému idealismu a posléze ke
smíru pozitivismu s idealismem v duchu současné vědecké filosofie. Po-
chybujeme, že by se mohla nazývati ona filosofie vědeckou hlavně proto,
že její původce se pyšní tím, že rozptýlil hlavní blud a předsudek Kantův
»o čase jakožto formě vnitřní intuice«, hlavně proto, by metafysika a
psychologie mohly vstoupiti na zcela novou a neobyčejně plodotvornou
dráhu skutečného porozumění »v bezčasové přírodě ducha« (bezvremenná
příroda ducha) a s její pomocí — jediné substanci světové, která
v něm se jeví a kterou nazýváme Bohem. Zdaž neporozumíme, di filosof
na konci svého traktátu, ideí »nadčasové osobnosti všesvětové« (sverch-
vremennaja ličnost vselennoj) pouze tehdy, když úplně porozumíme bez-
časové přírodě své vlastní duchovní osobnosti? K tomuto porozumění též
má tihnouti současná psychologie, jakožto základ budoucí, nové meta-
fysiky.

S takovou filosofií zajisté každý biskup bude spokojen, ale pak
bohužel Spinoza, Hume, Kant, Schopenhauer a jiní marně psali své
knihy, udržující lidstvo v děsném poblouzení. J. Mikš.

Stanislav Karpowicz: **Črty pedagogické.** Autorisovaný pře-
klad Františka Vondráčka. Spisů Dědictví Komenského
č. 41., str. 180.

V několika statích spisovatel pojednává o pedagogických otázkách se stanoviska, jež naznačuje slovem: výchova v duchu sociálním. Nepodává v celku nic nového, čeho by se naši učitelé nedočtli v naší původní literatuře pedagogické, ale podává to způsobem, že spis stojí za čtení a vzhledem k poměrné chudosti literatury naší na podobné spisy, i za překlad. Hlavní úkol výchovy vidí v tom, aby přízpůsoben byl chovanec sociálnímu životu; v tom smyslu má být vykonána oprava dosavadního systému vyučovacího, a ta dít se uplatněním v praxi ovoce vědy. Slova na str. 108. naznačují, jak si to spisovatel v podrobnostech představuje: »Proto lidé dbali širšího rozletu myšlenkového a čistoty citů mladšího pokolení domáhají se zlepšení metody učebné, zmenšení podrobností na nutné minimum, semknutí roztržštěných fakt v teorii všeobecné a objasnění sociálního, mravního a estetického významu nauk přírodních. Předem pak žádají, aby škola zavedla více nauk sociálních a morálních, aby ve svých chovancích vypěstila city občanské a dělnost. Jeť věda ovšem mocností, ale ne jedinou.« Celý spis je jakoby variacemi na toto téma a aplikací jich na otázky ještě konkrétnější. Při tom je velkou předností, že spisovatel znaje dobře nynější stav psychologie drží se důsledně směru čistě empirického, čímž jeho správným pedagogickým vývodům dostává se opory vědecké, kterou tak často pohřešujeme u nadšených třeba horovatelů pro nový směr. Tato stránka vyniká zvláště v třech posledních črtách (Vůle a její pěstění. Napodobování a jeho sociálně-vychovatelský význam. Rozvoj ideový a jeho význam výchovný). Spisovatel osvojil si mimo jiné zejména Guyauův pojem výchovné sugesci a Fouilleův pojem idejí jakožto sil (idées — forces), a pomocí jich osvětluje duševní vývoj chovance i činnost pedagogovu se stránek došedších dosud malého povšimnutí. Byl bych tudíž očekával, že právě při úvaze o pěstění vůle (črta V.) větší důraz dá na sugesci vůbec a sugestivní účín rozkazů a tak zvané disciplíny.

Naproti tomu zdá se mi, že spisovatel nedoceňuje podmíněnost lidského jednání zděděnými schopnostmi, a že následkem toho od výchovy školské slibuje si více, než při determinovanosti lidského chování je možno se nadíti. Na str. 5. čteme výrok: »Velcí reformátoři výchovy i lidé oddaní vzdělání mládeže dokazují na základě přesvědčení, že uměnou výchovou možno úplně člověka přetvořiti, ale toto tvrzení, ač mnohokrát dokázané, nedovedlo přece ještě vzbuditi v širších kruzích náležitě pozornosti.« Myslím, že toto tvrzení je mylná hyperbola, a varoval bych před tím, aby se činilo vůdcím motivem pro nápravu nynějšího systému školní výchovy ve smyslu potřeb sociálních. Snadno by mohlo svést k podobné uniformaci metod vyučovacích, kterou trpí škola nyní, a k vymýšlení jediné spásných pedagogických elixírů v konferencích a za stolkem orgánů dozorců.

První a druhá črta (Čím jest výchova se stanoviska současné vědy. Cíl a úkol výchovy ve vztahu k sociální evoluci.) jsou příliš abstraktní, a to je snad příčinou, že obsahují některé nejasné výroky, což zase vadí přesvědčivosti vývodů jinak velmi zajímavých. Na př. str. 3. praví se, že jedině takový rozum je nejučinnější, nejjasnější a nejplodnější, jenž žádných formulek se nedrží, volný je všech návyků a místo toho přiosvojil si velké nezvratné pravdy a t. d. Jinde

však činí spisovatel sugesci prostředkem výchovy: jsou sugescie a návyk v takové protivě? Str. 7. stojí: činnost svalová nemá paralysovat činnost nervové! jako by sval byl činný bez nervů! Str. 24.: Za štěstí pokládejme tedy takový přebytek příjemnosti nad utrpením, jenž je každému přiměřen a každému může býti údělem. To je buď nepřesně vyjádřeno, anebo, má-li se to vzít doslovně, je to naprostá nemožnost. Str. 28. staví se proti sobě působení zákonů přírodních na vývoj lidstva a působení lidské vůle. V lidské vůli a skrze lidskou vůli působí zajisté tytéž zákony přírodní na vývoj lidstva, což ostatně, soudě dle poznámky na str. 111., také spisovatel předpokládá.

Překlad čte se pěkně jsa prost nápadných polonismů. Sem tam shledne se nezvyklý výraz (zavilé procesy str. 11, podvaly vědomostí str. 12, přelom v dějinách rozvoje 85), nesprávný pravopis cizích slov (analíse, paralise, *afforism*, morálista, filogenie, naproti tomu *pol*) nebo nějaká nesrozumitelnost slohová (pozn. na str. 92). Kf.

John Dewey, **Škola a společnost**. Z anglického přeložil Jan Mrázík. Otázek a Názorů č. X. Vyd. J. Laichter. 1904. Str. 100.

Ve třech stručných přednáškách spisovatel rozvíjí a odůvodňuje zásady, na základě jichž zřízena r. 1896 »univerzitní obecná škola« v Chicagu, v níž se má prakticky rozřešiti reforma školství. Dewey, profesor pedagogiky na univ. chicagské, má ideálem výchovu sociální jako Karpowicz, vytýká nynější škole, že hledí vpraviti budoucí členy společnosti do prostředí, v němž podmínky sociálního ducha docela scházejí (str. 17), dále, že jest výchova nynější svrchovaně specialisovaná, jednostranná a úzká, ovládaná jsouc ponejvíce středověkým pojmem vedení cviči pamět a činí symbol skutečnosti hlavní věcí (28). Jako prostředek nápravy jeví se mu zavedení aktivního zaměstnání, studia přírody, elementární vědy, umění a dějin, zatlačení pouhého symbolismu a formálnosti na druhé místo; změna v morálním školském ovzduší, v poměru žáka k učiteli, v kázní; zavedení aktivnějších, výraznějších a více sebevládných činitelů (30). V druhé přednášce (Škola a život dítěte) ukazuje konkrétními příklady, jak toho cíle dosíci. V třetí (Plýtvání ve výchově) ukazuje, jak jest nynější organizace škol nedostatečná, jak různé části soustavy se osamocují v cílech výchovy, v učbě a methodách. Poněvadž přihlíží ke školství americkému, musí čtenář aplikaci na naše poměry provést sám. Na konec přidána je zpráva o zmíněné škole reformní, jež jest z celého dílka nejzajímavější, umožňující srovnávání s naším ruchem reformním.

Překladatel dává si značnou práci v předmluvě i poznámkách, aby ukázal shodu ve svých vlastních názorech a návrzích s Deweyovými. Pochopují, že subjektivně takový souhlas těší; avšak čtenáři asi bude lhostejný, poněvadž o takové shody není nouze v literatuře pedagogické ani u nás.

Kf.

Wilhelm Windelband, **Ueber Willensfreiheit**. Zwölf Vorlesungen. Tubinky a Lipsko 1904. Str. 223.

Nedávno byla v Rozhledech na přetřes uvedena otázka o svobodě vůle. Doporučil bych navrhovateli a všem, kdo se diskuse účastniti chtějí, tento spis ku přečtení. Najdou zde, jak se problém tento bez metafysických předpokladů na půdě čistě empirické psychologie, která je k řešení jeho jedinou instancí vědeckou, musí především formulovati. A když je

náležitě formulován, dá se rozřešení samo sebou. To předpokládá přesné vymezení pojmů svoboda a vůle, jakož i historický rozhled o vzniku problému. To Windelband činí s přesvědčivou jasností a shledává, že celá složitost problému svobody vůle pochází ze spojení psychologické otázky o podstatě chtění s ethickou o přičetnosti. Oddělíme-li je pro počátek od sebe, tu psychologická analýsa nezvratně dokáže, že chtění naše je venkoncem determinováno, t. j. určeno podmínkami, z nichž reakce našeho organismu vyplývá přirozenou nutností jakožto uvědoměné chtění. Jednání z toho chtění vyplývající je svobodné, volné: člověk může jednati, jak chce; avšak chce jen to, co chtíti musí. (Der Mensch kann wählen und handeln, was er will; kann er auch wollen, was er will? 107.) Pak nelze řešiti problém alternativou: jest vůle naše determinována nebo indeterminována? nýbrž nutno se ptáti: jak jest při determinovanosti jednání lidského možná přičetnost ethická, jejíž jsoucnost je prokázána mravním vývojem. Pak odpadají samy sebou důsledky jednostranné, které by z determinismu činiti se mohly v ten smysl, že závislost jednání lidského na podmínkách, nad nimiž člověk nemá moci, vede k naprosté libovůli a ethické svézákonnosti každého individua. Windelband praví o té věci str. 74: »Učení, že rozhodování se člověka vyplývá z jeho povahy a dané situace, vykládají v polemikách rádi v ten smysl, že člověk následkem toho je bezpodmínečně závislý na světě vnějším, že je hříčkou věcí a poměrů. Takovéto mínění, jež bychom mohli nazvati vnějším determinismem, jest tak naprosto pošetilé, tak zjevně nesmyslné a nevěcné, že proti němu je snadný boj. Ale takový vnější determinism netvrdil ještě žádný rozumný člověk. Jest to jen strašák, který si konstruuji, aby měli pohodlný objekt k přesvědčivému vyvracování, je to jeden z větrných mlýnů, proti nimž tak mnohý rytíř smutné postavy útokem se rozehnal.« Jak se u nás diskuse v Rozhledech vyvíjí, zdá se, že bude také proti takovému strašáku třeba pod jménem naturalism bojováno. Také to by si měl každý, kdo o problému svobody vůle přemýšlí, vzíti k srdci, co Windelband na konci svých úvah praví: Die hässliche Gewohnheit sollte aufhören, dass einer auf den andern mit dem Finger zeigt: Der leugnet die Freiheit. Kf.

Dr. A. Gille, **Philosophisches Lesebuch in systematischer Anordnung.** Halle 1904. Str. 148. Cena 2 marky.

Tato filosofická čítanka má poněkud jiný úkol, než jaký jsme ji nakloněni přikládati u nás, a než také sledují čítanky u nás v Rakousku pořizené dle intencí ministerských instrukcí o vyučování propedeutice filosofické, jako Meinongova a Höflerova. Tyto čítanky chtějí dokončiti filosofickou průpravu, která počala logikou a psychologii ve škole střední, naznačením problémů metafysických skrze výňatky z filosofické literatury všech dob, aby čtenář seznal, že některé otázky od věků zaměstnávají ducha lidského a že rozřešení jejich diti se může jen jistými směry, a aby tím zájem v něm byl vzbuzen k studiu historie filosofie. Gille však chce čítankou nesouvislé vědění, jehož nabude žák na střední škole, a které vede v každém skoro předmětu k jinému nazírání na svět, spojití k jednotnému názoru pomocí toho, co jest všem vědám společného, a tak podati těm, kdo filosofii nepěstují odborně a přece v sobě cítí pud přemýšleti o posledních příčinách všeho, dáti pevnou oporu, aby nestali se nekritickou obětí sla-

vených filosofů dneška. Nechává tudíž dějiny filosofie a metafysiku stranou a podává z moderních myslitelů stati, poučující o úloze filosofie a poměru jejím k ostatním vědám (z Ed. Zellera), o logice a noetice, psychologii, právní a státní filosofii, ethice a filosofii náboženství, hlavně o poměru každé disciplíny k ostatním, o jejich rozsahu a methodách.

Nějaké posuzování výboru v čítance této podniknutého je obtížné. Že čtenář stojící na úrovni německého primána odtud mnoho získá, to se rozumí samo sebou, že by to však postačilo k přípravě pro filosofické přemýšlení, to bych si dovilil pochybovati, když o nejzákladnějších problémech, a ty nemohou býti jiné než metafysické, se ničeho nedoví. Dr. Gille je ředitelem reálky v Emzi; snad měl v úmyslu podati realistům asi podobného něco o filosofii, jako se jim podává chrestomatiemi literatury řecké a římské. Proto tolik toho o logice a psychologii, co gymnastům našim je známo ze školního vyučování.

Aby čtenář si mohl učiniti ponětí o obsahu, uvádím, že oddíl B napsán jest *Zu Erkenntnislehre und (!) Logik*, při čemž *Erkenntnislehre* není tolik co noetika, nýbrž část logiky, která se nazývá jindy vědoslovím, tak aspoň musím souditi dle výňatků zde podaných. Tato část dělí se na tři: 1. *Erkenntnislehre der Kulturwissenschaften*, 2. *der Naturwissenschaften und Mathematik*, 3. *Logik*. V části první jsou výňatky z H. Paulových *Prinzipien der Sprachgeschichte* o pojmu »kulturních« věd, o zvláštnosti vědy o řeči, o řeči a písmu, o podstatě a tvoření der *Gemeinsprache*, z Zellera výňatek o významu řeči pro duševní život, z Milla o významu slov, z Diltheye o výkladu či interpretaci. Pro přírodní vědy vykořistěn hlavně P. Volkmann, pro logiku J. St. Mill, pro psychologii Wundt a Höffding; pro státovědu Ihering, pro ethiku Paulsen. Z klasiků filosofických starších dostává se ke slovu jen Kant. *Kl.*

Christoph Sigwart: **Logik**. Tübingen, 3. vydání 1904. 2 svazky, str. 498, 799. (Cena 25 marek.)

Sigwartova logika náleží i celkovým zpracováním i řešením jednotlivých otázek logických ke spisům nejvážnějším a originálnosti i hloubky ani protivník jí zajisté neupře. Také to, že již r. 1895 přeložena byla do angličtiny, jest svědectvím její celkové hodnoty nemenším, než okolnost, že v krátkém poměrně intervalu (od roku 1893) dočkala se zase nového vydání.

Třetí toto vydání neliší se valně však od druhého. Nejen hlavní rozvrh a postup zůstal týž zcela, jako v onom: nejprve »analytický« díl jedná o soudu, jeho podstatě a družích, pak »normativní« díl obírá se naukou o pojmu a úsudku a třetí, daleko největší, díl »technický« věnován jest logickým methodám; ale i v jednotlivých odstavcích učiněno něco doplňků a změn hlavně jen v poznámkách. Podobné — a třeba to jako vadu logice Sigwartově vytknouti — uvádění literatury jest skrovné: Sigwart cituje skoro jen tam pojednání nebo mínění auktorů novějších, kde proti nim polemizuje; ze spisovatelů, s nimiž zhruba aspoň souhlasí, dokládá se leda Jevonsa a Milla. Děje se toto neuvádění literatury úmyslně, jak podotčeno v předmluvě, ale mám za to, že knize to hodnoty ubírá a nelze schvalovati toho ani s hlediska odborníka, ani zvláště toho, kdo by chtěl studium logiky knihou Sigwartovou počíti.

Poměrně málo změn v novém vydání snad nutno přičísti však na vrub toho, že aspoň z poloviny již nebylo popráno Sigwartovi je přepracovati. Dlouho trvající choroba srdeční nedovolila mu od konce prvního svazku než leda revidování archů a za tisku díla svého 5. srpna 1904 zemřel. Vydání třetí proto z největší části jest uspořádáno zásluhou profesora Jindřicha Maiera, nástupce Sigwartova v úřadě učitelském a autora známého velkého díla o aristotelovské sylogistice. Maier také předal před celým dílem životopis zesnulého logika spolu se seznamem všech literárních prací jeho. Při významu, jaký nepopěrně Sigwart má v dějinách logiky, nebude zajisté nevhodno několik slov o jeho životě podle vyličení Maierova se čtenářem tohoto časopisu sdělit a tím jaksi zároveň nekrologickou vzpomínku o něm v listě našem vyplnit.

Křtřof Sigwart narodil se v pozdějším svém působišti, Tubinkách, dne 28. března 1830. Otec jeho, známý rovněž filosof a theolog H. C. W. Sigwart, byl na universitě v Tubinkách profesorem, přestěhoval se však roku 1841 do Stuttgartu (stav se gener. superintendentem) a mladý Křtřof pak v tomto městě absolvoval střední školu. Po té vrátil se na studia universitní do Tubink, jejichž universita tehdy zvláště v theologii vynikala. Na Sigwarta také vynikající členové fakulty theologické, totiž Ferd. Christ. Baur, Landerer, nepřímě i Ed. Zeller měli značný vliv, arcí jen potud, pokud theologické výklady jejich fakticky prodchnuty byly filosofickými hledisky; jinak poutalo jej daleko více, než theologie, studium věd matematických, astronomických a fysikálních. R. 1851 opustil universitu a odebral se na cesty, po nějakém čase pak věnoval se i působení na střední škole. Do té doby spadá také publikace prvních jeho prací filosofických, v nichž zvláště bedlivé studium Schleiermachera se odráží. Roku 1863 (po Fichtovi ml.) povolán byl na universitu tubinskou a již 1865 jmenován řádným profesorem filosofie. Práce filosofické jeho v této době jsou téměř vesměs z oboru historie filosofie: o Baconovi (proti Liebigovi), o Spinozovi a zvláště o době přechodní, v níž připravovala se moderní věda. Pak začaly jej poutati především noetické otázky a z hlubšího uvažování o nich vyrostla roku 1873—1878 »Logika«, založená jednak na psychologii myšlení lidského, jednak hlavní těžiště v nauku o methodách kladouc. Pokud se vlivů jiných myslitelů týče, třeba zvláště Stanleyho Jevonsa uvést; jeho výkladům, zvláště v nauce o indukci, Sigwart vždy s respektem věnuje pozornost a v celku i souhlas právě tak, jako (zvláště v pozdějších vydáních) zase odmitavě se chová k učení Wundtovým a Brentanovým. V »Logice« své (v II. díle) obšírně Sigwart promlouvá i o základních otázkách rozličných jiných věd, zejména psychologie a ethiky; názory, které tu proti modernějším proudům a heslům v psychologii a ethice vyslovuje, jsou téměř naškrze konservativní.

Po vydání logiky následovaly rozličné monografie a menší práce, z nichž nejvýznamnější, tuším, jest spis o soudech bezosobých, »Die Impersonalien« (Freiburg 1888). Později vleklá, trapná choroba bránila mu, aby větším pracím se věnoval, a tak Sigwart mimo menší některé příspěvky omezil se skoro jen na nové vydávání svého hlavního díla. Maier ujišťuje, že v pozůstalosti nalézají se některá pojednání o psychologii a psychologických otázkách, také prý největší část přednášek jeho o psychologii jest

tak vypracována, že by se hodila k tisku, ale zesnulý si výslovně přál, aby z pozůstalosti jeho nic nebylo vydáváno, a tak — jich tedy nepoznáme.

Č.

Dr. Max Offner, **Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung**. Begriffliche Untersuchungen aus dem Grenzgebiete von Psychologie, Ethik und Strafrecht. Lipsko, J. A. Barth, 1904. Str. 103.

Spis pojednává o pojmech v nadpise označených na témž, jediné správném základě, jako spis výše posouzený, jenže mu běží více o přesné vymezení a rozlišení různých významů slov, týkajících se těch pojmů, než o analýsu a dějinný rozhled. Také Offner připomíná, že otázku svobody vůle nelze řešiti alternativou: buď determinism a nesvoboda a s ní nemožnost mravní zodpovědnosti, anebo indeterminism a svoboda a s ní možnost mravní zodpovědnosti: a ukazuje na str. 39., že právě indeterminism jakékoli formy, popíraje zákonnou spojitost mezi osobností (subjektem) a chtěním a jednáním zbavuje se možnosti, aby pochopil úkazy lítosti, studu, uspokojení, svědomí, přičetnosti a zodpovědnosti. »Jak může si člověk nějaký čin přičítati a jeho litovati, jestliže nepochází vůbec z jeho osobnosti, proč by se měl za nějaké jednání stydět, kterým neprojevuje se nikterak slabost jeho bytosti, jak by mohl býti hrd nějakým činem, který neprojevuje sílu vlastní bytosti? A proč napomíná indeterminista a předpisuje, slibuje odměny a hroží trestem, nemá-li přesvědčení (proti vlastní theorii), že tím způsobí příčiny, které jsou s to vůli něčí určovati?

A tak indeterministická svoboda vůle nejen že není podmínkou mravnostního oceňování ani postulátem mravnosti, nýbrž naopak byla by její záhubou a koncem! Ale vše marno: pořád budou horliti theologové proti demoralisujícím tendencím determinismu, ačkoli i sv. Augustin i Tomáš determinovat připouštějí, a po nich nevědečtí diletanti obviňovati budou »naturalistickou« psychologii, již nerozumějí, že svým determinismem lidstvo snižuje, aby měli aspoň nějaký důvod proti psychologii, jež jest již svou existencí vyvrácením jejich hyperidealistické moudrosti.

Kí.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Listy filologické. 1904. Roč. XXXI. Č. 5.

Prof. Král ukončuje diskusi (kterou však považuje za polemiku), vzniklou z různosti našich názorů o významu ctění předků pro původ náboženství, tímto Zaslánem:

»Pan profesor F. Krejčí uveřejňuje v Č. Mysli odpověď na druhý můj článek »Ctění předků«, otištěný v L. fil. XXX. Z polemiky jeho je zajímavá jen jedna věc. Tvzení M. Müllerovo a moje, že u Číňanů žádný jejich předek se nestal bohem, není prý, bohužel, pravdivé. Číňané prý hlásají, že Pang, uctíváný od tesařů a stavitelů za jejich ochranné božstvo, býval starým umělcem, a Kvangtae, bůh války, vynikajícím vojínem. Věří tomu prof. Krejčí vskutku sám, že ten Pang a Kvangtae někdy žili, jak si vypravují Číňané? Věří-li tomu, musí také věriti, že na příklad řecký Herakles, jež Řekové také pokládali za božstvo, a jenž podle podání jich žil kdysi před válkou trojskou, byl skutečným

člověkem, že byl skutečným i bůh Zeus, jenž podle jistých pověstí umřel na Krétě atd. atd. Ale uváděním čínských povídalek se tvrzení Müllerovo nevyvrátí, p. prof. Krejčí musí ukázati na nějakého Číňana, o němž je historicky zjištěno, že žil a že po své smrti pokládán byl za boha, chce-li tvrzení M. Müllerovo vskutku vyvrátiti. Tak to míní M. Müller, jemuž ony čínské myty jistě také nebyly neznámy. Ale to se prof. Krejčimu nikdy nepodaří, ačkoli historie čínská je dlouhá dost. . . .

Nemusel bych na toto vyzvání odpovídati, dokud prof. Král nedokáže, že Müller (a Strauss) věděli skutečně o těch »povídalekách«, jež jsem z Tylora uvedl; neboť tolik smyslu jim připisují pro tradici mythickou, že by význam jejich tak zholo nepodceňovali a nestavěli je na roveň oněm skutečným povídalekám euhemeristickým, o nichž mluví prof. Král. Avšak nehledě k tomu, jest žádost, aby z historie čínské uvedena byla osoba beze všech pochybností existovavší, jež stala se bohem, stejné kvality, jako žádost, aby historicky dokumentárně bylo zjištěno, že Athéna byla původně lunou, nebo nějakým podobným zjevem přírodním. U národů, u nichž vládne kult předků neb duchů a je základem všech náboženských institucí, u nichž individualisovaných bytostí, státním celkem uznávaných není, u nichž náboženský kult má za předmět jen duchy předků, u nichž chrámy stavějí se a oběti přinášejí jen duchům předků, stává se každá zemřelá eo ipso bytostí nadpřirozenou, bohem; také každá historická osobnost.

Ovšem, to nejsou bohové, jako řečtí; aby takové bohy Číňané si utvořili, tomu zabránil ten proud myšlenkového a mravního vývoje, který učinil z učení Konfuciova náboženství státní, to náboženství, které zdá se těm, kdo nerozumějí kultu předků, náboženstvím bez bohů. Avšak, že ten proces, jímž z kultu předků vzešly představy démonů a z nich individualisováním bohové přírodní, u Číňanů také se dál a za jiných okolností by se byl vyvinul, svědčí náboženské představy lidu, o čemž viz na př. Dvořákovy spisy. A jestliže při těch představách jsou takové »povídalečky« možny, jaké jsem citoval z Tylora, musí to každému dostačiti za důkaz, že v lidu žilo vědomí o původu jich z duchů předků, a Müllerovo tvrzení, že u Číňanů žádný předek nestal se bohem, není v tomto smyslu pravdivé.

Profesor Král dodává ve svém Zaslánu: »Po této ukázce polemického způsobu prof. Krejčího nepokládám za nutné na další jeho výklady odpovídati.« Nemám nic proti tomu.

Kf.

Bulletin de la Société française de Philosophie. 4. Année. 1904. Librairie Armand Colin. Paříž.

Ode čtyř let vydává francouzská filosofická společnost svůj věstník, v němž otiskují se přednášky ve schůzích konané, jakož i diskuse o nich vedené. V posledním ročníku přednášelo a debatovalo se o tématech: La morale comme technique independante, Les moments de la Philosophie de Ch. Renouvier, Observations sur la thèse d'une origine exclusivement visuelle de l'idée d'étendue, O Spencerovi a Kantovi, na jehož uctění dne 20. dubna uspořádána byla slavnost v Sorbonně; idéalisme et positivisme. Nejzajímavější pro nás jest vydávání slovníku filosofického: Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, jenž dospěl k heslu *Dyschro-matopsie*. Jednotlivá hesla probírají se ve schůzích společnosti a de-

baty o tom se ve zprávách otiskují. Slovník ten má vyložití filosofické termíny, jak se jich užívá v logice, psychologii, sociologii a metafysice (la philosophie générale); ale vypuštěny jsou termíny příliš speciální, a je o nich odkázáno k příslušným dílům, kde lze o jejich významu se dočísti. K terminům jsou připojeny významy ve čtyřech řečech cizích: německé, anglické, vlašské a po případě latinské. Ke každému je podána kritika, jak se ho má užívat, nebo má-li se ho vůbec užívat, a »radix internationalis«, t. j. kmen, z něhož se ve všech řečech tvoří slovo, abych tak řekl, moderní. Příklad: *Congenital* (něm. angeboren; angl. congenital; vlašsky congenito). Slovem tím rozumí se charakter, který individuum má od narození a jehož nenabývá vlastním vývojem. Charakter vrozený může se projevit také až na pozdějším stupni vývoje. V anglické řeči bylo navrženo *connate*. Lloyd Morgan, *Habit and Instinct*, Baldwin v^o (= sub hoc verbo). Kritika. Slovo toto zdá se nevhodným; francouzské slovo *inné* vyjadřuje smysl analogický, který přesně odpovídá výrazu *l'idées innées*. Rad. int. Kun (*con*) naskit (*nascere*). — Slovník celý vyjde nákladem Colinova knihkupectví. *Kí.*

Revue de métaphysique et de morale. Red. M. Xavier Léon. XII. roč. Č. 6.

Číslo toto obsahuje obšírnou zprávu o 2. mezinárodním kongrese filosofickém, jenž byl konán v Ženevě od 4.—8. září 1904, na 250 stranách. Na počátku jsou otištěny některé přednášky kongresové v plném znění a ještě s dodatky auctorů a to: H. Bergson, *Le paralogisme psychophysiologique*; P. BOUTROUX, *Sur la notion de correspondance dans l'analyse de mathématique*; H. DELACROIX, *Sur la structure logique du rêve*; HARTMANN, *Définition physique de la force*; X. LÉON, *Fichte contre Schelling*; F. RAUH, *Sur la position du problème du libre arbitre*. Pak následují velmi důkladné výtahy a přehledy všech přednášek v sekcích a v plenárních schůzích kongresu, jenom že někde vynechána je diskuse. O filosofii vůbec referuje E. CHARTIER, o logice a noetice Couturat a Rauh, o psychologii Rauh, o etice a sociologii Berthod a Halévy, o dějinách filosofie Darlu. Vzhledem k tomu, že zpráva oficiální o sjezdu obsahuje všechno množství přednášek v plném znění i s obšírnými diskusemi (takže na př. o 1. kongresu vydány 4 veliké svazky, stojící dohromady 64 franky!), přijde tato přehledná a při tom důkladná práce mnohemu zajisté vhod. Sami o sjezdu přineseme z pera W. M. Kozłowského, docenta university Ženevské, článek v příštím čísle. *Kí.*

ZE SJEZDŮ FILOSOFICKÝCH R. 1904.

Sděluje Frant. Čáda.

I.

První sjezd pro experimentální psychologii v Giessenu. — Jeho vznik a program. — Účastenství a zařízení kongresu. — Přednášky s tématy povšechnějšími (Spearman, Henri, Elsenhans). — Přednášky o výrazech jevů psychických a o psychologii výpovědi. — Přednášky z pedopsychologie a zoopsychologie. — Z oboru esthesiologie: přednášky o počitech zrakových, sluchových a kožních. — Přednášky týkající

se asociace představ, pozornosti, abstrakce, paměti. — Přednášky z oboru psychologie citu. — O spánku. — Z psychopathologie. — Založení »Společnosti pro experimentální psychologii«.

V uplynulém právě roce konalo se několik sjezdů, které programem a někdy i výsledky svými mohou zajímati čtenáře filosofického časopisu, a proto aspoň o nejdůležitějších z nich chceme tuto referovati a jádro přednášek významnějších svým čtenářům podati. Připojujice následující řádky k sdělení o psychologickém kongresu pařížském r. 1900 (v roč. II. Č. M. uveřejněnému), nabýváme i věcného pojítka mezi oním sjezdem a prvním sjezdem z filosofických r. 1904 konaným, totiž »I. sjezdem pro experimentální psychologii« v Giessenu od 18.—21. dubna 1904 zasedávším. Na pařížském sjezdě bylo ujednáno, že nejbližší kongres psychologický má se konati (jako dosud pokaždé) za 4 léta a to v Římě. Byl by tedy pátý mezinárodní sjezd pro psychologii měl vykonati se letos, i proslýchalo se, že se zřetelem k místu, v němž bude zasedati, nebude položen na letní prázdniny, nýbrž asi na dny velikonoční. Zatím však z příčin mně nedosti známých (a domněnek neb pověstí, kterých jsem se dověděl, nechci uváděti) ke kongresu tomu vůbec letos nedošlo a p r ý teprve roku 1905 bude uskutečněn.

Co takto pravidelná kontinuita mezinárodních sjezdů byla přerušena a snad pokračování sjezdů těch vůbec ohroženo bylo, psychologové národnosti německé nelenili a hleděli i formálně uplatniti prvenství, jež si s jistým právem v psychologii dnes připisují, a jali se pracovati o ustavení kongresu německého, v německém některém městě majícího míti své sídlo. I byl to profesor university v Gottinkách, známý pěstitel psychofysiky Jiří Eliáš Müller, jenž myšlenku začal v kruzích německých psychologů propagovati již na jaře roku 1903 a záhy získal pro ni vynikající psychology německé Külpeho, Schumanna, Meumanna, Ebbinghaus a Sommera, kteří ustavili se v pořizovací komitě a vybrali pro sjezd experimentální psychologie, jehož jednací řeč »výlučně má býti jen německá« (jak v svolání vydaném o kongresu se praví), Giessen. Nevelké toto město v Horních Heslech má starobylou universitu (roku 1607 založenou markrabím Ludvikem V.), na které působí známý experimentální psycholog a psychopatholog R. Sommer (původce několika zajímavých registračních aparátů psychologických), dále ještě známější dějepisec psychologie, tajný rada prof. Herman Siebeck a auctor děl o hrách člověka a zvířat, nyní i pedopsychologii se obírající, prof. K. Groos. Tito pracovníci přibравše si ještě kolegu svého prof. Kinkela utvořili lokální komitě a získávali členy i účastníky sjezdu a obstarali také instruktivní výstavu aparátů a způsobů experimentování psychologických,¹⁾ seřazenou v 4 oddělení: 1. pro psychofysologii smyslů, 2. pro výrazy jevů psychických, 3. pro šetření o duševních funkcích se zřetelem zvláště k pedopsychologii a psychopathologii a 4. oddělení pro zařízení laboratoří psychologických.

Účastensví na sjezdu nebylo veliké, zajisté následek to jeho »ne-mezinárodnosti«. Celkem přišlo 84 členů (z 99 přihlášených) a 28 poslu-

¹⁾ »Přůvodce« touto výstavou sepsal prof. Sommer.

chačů; z nich bylo z Německa členů 60 (z Giessenu sama celkem 7), z Rakouska 9 (4 nepřišli), ze Švýcar 5, z Uher 2, Amerika, Anglie, Francie, Rusko (Něčajev), Švédsko, zastoupeno bylo jen jediným členem; z českých zemí byli přítomni celkem 4 členové a 1 posluchač. Více snad zasluhuje ještě připomenutí, že z vynikajících amerických psychologů se nepřihlásil za člena kongresu ani jediný, z Francie přišel jediný V. Henri, kdežto prof. Binet se sice přihlásil, ale nedostavil, a z psychologů německých samých ani nepřihlásili se na př. Wundt, Lipps, Meinong, Höfler a j. Neméně padá na váhu, že z přihlášených nepřijeli na sjezd badatelé jako Stumpf, Ziehen, Mach, Meumann, Dessoir atd.

Jednání sjezdové dalo se od 18. dubna do 20. dopoledne v aule universitní, 21. ráno na klinice psychiatrické, 19. dubna pak (dopoledne) ve fysikálním ústavu prof. Drudeho. Odpolední schůze počínaly o 4. hod. odpolední, aby byla dostatečná přestávka nejen k oddechu a naobědování, ale i k prohlédnutí výstavky, o půl 6. pak pokaždé »z důvodů psychické hygieny« učiněna přestávka svačinová. Přednášek vykonáno (čítáme-li v to i výklady o některých aparátech psychofysických) celkem 40, což v poměru k relativně malému počtu členů kongresu jest zajisté číslo, vydávající velmi chvalné svědectví. A chvála ta se zvýší ještě, když podotkneme, že k největší části přednášek připojovala se i čilá debata a kritická diskuse výkladů podaných.¹⁾ Jen nelze schvalovati, že někdy debata byla připojena teprve po přednesení několika přednášek k nim všem, při čemž každý, kdo účastníci se chtěl rozhovoru, byl nucen podotýkat, k čí přednášce něco poznamenává.

Některé z přednášek jsou přístupny již nyní v plném znění, takže netřeba o nich než stručně se tu zmíniti. Tak Groos vydal přednášku svou — ostatně pramálo v rámcem »experimentální psychologie« náležející — »O počátcích umění a theorii Darwinově«, ve které proti Darwinově theorii o vzniku umění z projevů pohlavní lásky a ze samcov »předcházení si samice« polemizuje podrobně, v letošních »Hessische Blätter für Volkskunde«, Th. Elsenhans pozoruhodnou přednášku, o které hned několik slov povím, »Die Aufgabe einer Psychologie der Deutung« v Giessenu (u Rickera) Vittorio Benussi své pokusy, týkající se jasnosti barev, podrobně uveřejnil ve sborníku prací, na paměť toletého trvání psychologické laboratoře v Štýrském Hradci, od prof. A. Meinonga vydaném a v těchto právě dnech s názvem: »Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie« vyšlém (v Lipsku u Bartha) a konečně Marie Borstová publikovala svou práci v originále v »Archives de Psychologie III., 1904, str. 233 nn. a v překladu německém ve Sternových »Beiträge zur Psychologie der Aussage« II., 1904, str. 73—120.

Z ostatních přednášek, mám-li seznámiti čtenáře aspoň s významnějšími z nich, započnu asi nejvhodněji těmi rozpravami, jichž sujet je povšechnější, a přejdu pak ke sdělením speciálních oborů a otázek z experimentální psychologie se týkajícím.

¹⁾ O přednáškách a jednání kongresu v těchto dnech právě vyšla úřední zpráva, spracovaná berlinským profesorem F. Schumannem. Zpráva ta rozřazuje přednášky do 10 oddělení, (v 11. oddělení zahrnuty »pokusy reakční« a »aparáty psychologickými), ale z věcných důvodů i přehledových uchylují se v dalších výkladech od tohoto rozdělení. Ohlášeno bylo původně 52 přednášek, ale 12 pro nepřítomnost autorů jich odpadlo.

Současně anglicky a německy C. Spearman letos uveřejnil studii, k níž theoretický podklad podal v přednášce své sjezdové, nazvané: »Experimentální šetření psychických korelací«. V psychologii často bývají pozorované kvantitativní vztahy mezi dvěma pochody spoluurčeny činiteli neeliminovatelnými a prozatím nevysvětlitelnými takovým způsobem, že vlastně nelze mluvit o »zákoně« nějakém, nýbrž jen o jakési pravidelné tendenci, zkrátka o souvztáznosti či korelaci. Obvyklé metody, užívané k odhadu takové korelace, jeví se v nejedné příčině neuspokojivými. Korelace kladená především potud jest pochybné vědecké ceny, dokud není formulována číselně. Ale i číselné tabulky a grafická znázornění málo pomohou, dokud jednotlivé kvantitativní vztahy nepodaří se shrnouti v jediný mathematický výraz, dokud nepodaří se stupeň pozorované souvislosti jedinou přehlednou formulí úhrnnou vyjádřiti; arci z formule té musí býti také patrné, jaké jsou praktické meze očekávaných případných odchylek.

Požadavkům těmto i jiným, z nich vyplývajícím, snažili se vyhověti v nové době pracemi svými Bravais, Galton a Pearson, a Spearman kráčeje v jejich slépejích, snažil se metodu onu zdokonaliti, i podal v přednášce ještě dvě obecné formulky, eliminaci možných chyb sloužící. Methodou pak takto zlepšenou podrobil šetření problém, zdali a pokud výkonnost nějaké osoby, jistým směrem se nesoucí, jest závislá na výkonnosti téže osoby v jiném směru. Aby odpověď k té otázce si zjistil, volil jednak zřetelné a jednodušší některé výkony, jako schopnosti lišivosti smyslových počitků, pamět pro číselné řady, sčítání jednomístných čísel atd., jednak výkony, které jsou v souvislosti úzké s všedním životem. Dospěl tímto šetřením k vysokým a stálým korelacím, z jichž číselných poměrů zjevně nutno uzavírat, že všechny onyno intelektuální schopnosti, jakkoliv velice jsou rozdílné, přece konec konců od společného jakéhosi činitele — třeba v nestejném ovšem stupni, jsou odvisly.

Jestliže Spearmanovo úsilí vede nutně k vystopování závislosti pro všechna individua lidská stejnoměrně platící, psychologie individualit přirozeně na individuální rozdíly klade váhu a snaží se je stanoviti, klasifikovati a důsledky odtud odvoditi. O metodách této »individuální psychologie« — jiné názvy pro ni bývají: »psychologie diferenciální«, »speciální«, »variační«, »psychologie typů« — přednášel Victor Henri. Především podal přehled dosavadní práce, kterou v té příčině po 9 let s prof. Binetem a Languierem de Bancels podnikal, i navrhuje do nedávna i u Francouzů oblíbenou metodu »duševních znaků a zkoušek« (mental tests), jakož i všechny metody, které na základě krátké, jediné zkoušky mnoha osob budují. Henri požaduje, aby pro určení diferencí individuálních a typů psychických konala se šetření o týchž osobách po delší dobu a co možná podrobně. Proto také se vzpomenutými svými spolupracovníky podrobil chovance dvou středních škol francouzských po delší čas pečlivému pozorování a šetření, aby zjistili rozdíly tělesných a duševních vlastností chovanců těch. Ale přes to, že po léta pracovali a metody své zdokonalovali, podle úsudku Henriova, nepodařilo se jim dostatečně přesné charakterisování rozličných individuí. Tento výsledek a skutečný

dnešní stav psychologie individuální má v zápětí i praktické důsledky, na které v debatě zvláště Lay upozornil. Jest podle toho dnes ještě předčasně doporučovati »Mannheimský systém« oddělování žáků podle stupně nadání a oddělené jich vyučování, poněvadž psychologie individuální dosud nepodala bezpečných vodítek k určení stupňů a rozdílu individuálních v nadání, a chtějí spoléhati na povšechný o tom úsudek učitelů aneb lékařů, jest, jak známo, velmi málo radno. Dodal bych jen, (jinak souhlas, že dnes jest věc ještě předčasná), že neplatí toto tvrzení naskrze: u žáků vůbec nenadáných málo kdy vyskytne se omyl v posuzování jich schopností, tím méně pak jest nesnázi, pokud se týče dětí slabomyslných. Tu lékař i učitel může podle některých symptomů a po jisté, delší arci zkušenosti téměř bezpečně stanoviti nízký stupeň nadání a právem požadovati, aby žáci takoví odděleni byli od ostatních. A již toto eliminování má velký prospěch — jak pro vyučování a vychovávání žáků ostatních, tak pro onyho slaboduché samy. —

Několik přednášek obíralo se obecněji nebo speciálněji studiem v řadě psychických jevů. Jakýmsi obecným úvodem k této otázce byla by bývala mohla býti považována přednáška heidelberského docenta Theod. Elsenhansa »Úloha psychologie výkladu jako předběžná práce pro duchovědy«. Vědám, které obírají se studiem lidského žití duševního, třeba neustále míti na paměti, že duševno nám bezprostředně dáno jest jedině v našem vlastním vědomí, kdežto cizí duševno máme poznati jen prostředně přístupno, ve výrazech a produktech jeho, ve slovech mluvy mluvené neb psané, v posuňcích, v dílech techniky, výtvořech uměleckých, v řádech hospodářských, v ústavách státních, v určitých formách náboženských a kultových. Dopátrati se duševna, kterékoli jest mimo duševno mé vlastní, lze jen pomocí smyslových medií jistých, která podle analogie vlastních svých duševních zážitků vykládám. Klíčem tedy k pochopení cizího žití duševního jest vědomí o duševním žití našem vlastním, a proto třeba je co možná dokonale vypěstiti. Třeba však dále co nejpřesněji vymeziti pochod výkladu či interpretace vůbec, t. j. pochod, jímž z daných smyslových znaků poznáváme duševno, pochod ten náležitě prozkoumati a ohraničiti jej určitě proti pochodům vmýšlení se či »vcítění« (Einfühlung) a »porozumívání«.

Elsenhans by krátce rád ustavil zvláštní theorii výkladu. Tato theorie by nutně obírala se: 1. pojmáním smyslově daných známek a znaků, t. j. šlo by tu nejprve o psychologii čtení, o akustické a optické sprostředkování výkladu vůbec atd., 2. obírala by se způsobem spojování znaků smyslově daných s duševním obsahem. Sem náležejí otázky vzniku významu slov v mateřštině a v řečech cizích, otázky gramatické, logické, psychologické a historické stránky tohoto vykládání a úhrnné působení stránek těch v nějakém aktu city provázeném atd., 3. theorie výkladu by nutně obrátiti musila pozornost také k mluvnímu vyjádření toho, co jsme vyložili, a v té příčině uvědomila by si zase význam a úlohu, jakou mají city podobné a jakou má fantasie ve výkladu dějinného žití.

(Pokračování.)

ZPRÁVY.

Filosofická Jednota v Praze nastoupila valnou hromadou, odbyvanou dne 29. října 1904, nový ročník své činnosti. Jakož bylo loni usnešeno, aby činnost Jednoty, která se dosud obmezovala na pořádání přednášek a jiných projevů veřejných, rozšířila se publikováním spisů, jimiž by se literatura odkázaná na soukromé nakladatele doplňovala určitým směrem, věnováno bylo vnitřní úsilí především přípravám k uskutečnění tohoto usnešení. A přípravy dospěly tak daleko, že letošním rokem s vydáváním spisů se započne. Za první číslo je určen *Sborník na paměť Jos. Durdíka*, jímž hodlá Jednota vykonati nejen akt piety ke svému zakladateli, ale i podati cenný příspěvek k dějinám filosofie české. Spis bude obsahovati především pozůstalé spisy Durdíkovy (*Soustava filosofie, Kant und Darwin, zápisky a náčrty*), životopis Durdíkův, vzpomínky jeho žáků, vypsání metafysiky jeho, kritické a básnické činnosti, jeho názory pedagogické, společnou práci pp. dr. Papírníka, Jaroslava Kampera, dr. Čády, Drtiny, Krejčího. Za druhé číslo určena jest *Čítanka filosofická*, k jejímuž vydání se přípravy dějí. Jednota obrací se při této příležitosti na všechny, kdo by se o tuto publikaci zajímali, která má posloužiti jak širším kruhům, tak potřebám školským, aby radou svou přispěli a neobtěžovali si svá mínění sděliti předsedovi nebo kterémukoli členu výboru. S touto publikační činností souvisí také, že usnešením valné hromady upuštěno od dosavadního pořádání konkurenčních přednášek akademiků a že budou vypisovány ceny 100—200 K na určitá témata. Komise k tomu cili zvolená záleží z prof. Drtiny, Čády a dr. Nováka. První cena jest již vypsána. Z jednatelské zprávy, přednesené na valné hromadě, vyjímáme: Jednota měla v uplynulém roce 5 členů zakládajících a 54 činných. Knihovna byla rozmnožena o 25 čísel dary prof. E. Kadeřávka, dra Krejčího, a redakce České Mysli. Pořízen nový listkový katalog a řada knih svázána. Do archivu odevzdáno vše psané a tištěné, co se týkalo slavnosti konané na oslavu památky dra Jos. Durdíka, jakož některé rukopisy z jeho pozůstalosti. Přednášek konáno sedm: V únoru dvakrát přednášel dr. Gustav Tichý O Kantově filosofii náboženství; v březnu třikrát dr. E. Chalupný O třídění věd. V dubnu opět dr. Gustav Tichý O Mandevillovi. Při valné hromadě dne 29. října dr. Fr. Krejčí O Durdíkově metafysice. Jméno Jednoty obnášelo 1538 K 87 h. Z toho připadá na Voldanův fond 113 K 96 h, na publikační fond 1087 K 13 h. Slavná Česká akademie císaře Františka Josefa a sice první třída přispěla na vydání Durdíkova Sborníku obnosem 600 K. Výbor vzdává jí za to, jakož i všem ostatním dárcům uctivý dík. Zároveň děkuje sl. redakcím časopisů, které zprávy jednoty ochotně uveřejňovaly. Členové

ZPRÁVY.

Filosofická Jednota v Praze nastoupila valnou hromadou, odbývanou dne 29. října 1904, nový ročník své činnosti. Jakož bylo loni usneseno, aby činnost Jednoty, která se dosud obmezovala na pořádání přednášek a jiných projevů veřejných, rozšířila se publikováním spisů, jimiž by se literatura odkázaná na soukromé nakladatele doplňovala určitým směrem, věnováno bylo vnitřní úsilí především přípravám k uskutečnění tohoto usnešení. A přípravy dospěly tak daleko, že letošním rokem s vydáváním spisů se započne. Za první číslo je určen *Sborník na paměť Jos. Durdíka*, jímž hodlá Jednota vykonati nejen akt piety ke svému zakladateli, ale i podati cenný příspěvek k dějinám filosofie české. Spis bude obsahovati především pozůstalé spisy Durdíkovy (*Soustava filosofie, Kant und Darwin, zápisky a náčrty*), životopis Durdíkův, vzpomínky jeho žáků, vypsání metafysiky jeho, kritické a básnické činnosti, jeho názory pedagogické, společnou práci pp. dr. Papírníka, Jaroslava Kampera, dr. Čády, Drtiny, Krejčího. Za druhé číslo určena jest *Čítanka filosofická*, k jejimuž vydání se přípravy dějí. Jednota obrací se při této příležitosti na všechny, kdo by se o tuto publikaci zajímali, která má posloužiti jak širším kruhům, tak potřebám školským, aby radou svou přispěli a neobtěžovali si svá mínění sděliti předsedovi nebo kterémukoli členu výboru. S touto publikační činností souvisí také, že usnešením valné hromady upuštěno od dosavadního pořádání konkurenčních přednášek akademiků a že budou vypisovány ceny 100—200 K na určitá témata. Komise k tomu cíli zvolená záleží z prof. Drtiny, Čády a dr. Nováka. První cena jest již vypsána. Z jednatelské zprávy, přednesené na valné hromadě, vyjímáme: Jednota měla v uplynulém roce 5 členů zakládajících a 54 činných. *Knihovna* byla rozmnožena o 25 čísel dary prof. E. Kadeřávka, dra Krejčího, a redakce *České Mysli*. Pořízen nový listkový katalog a řada knih svázána. Do archivu odevzdáno vše psané a tištěné, co se týkalo slavnosti konané na oslavu památky dra Jos. Durdíka, jakož některé rukopisy z jeho pozůstalosti. Přednášek konáno sedm: V únoru dvakrát přednášel dr. Gustav Tichý O Kantově filosofii náboženství; v březnu třikrát dr. E. Chalupný O třídění věd. V dubnu opět dr. Gustav Tichý O Mandevillovi. Při valné hromadě dne 29. října dr. Fr. Krejčí O Durdíkově metafysice. Jméno Jednoty obnášelo 1538 K 87 h. Z toho připadá na Voldanův fond 113 K 96 h, na publikační fond 1087 K 13 h. Slavná Česká akademie císaře Františka Josefa a sice první třída přispěla na vydání Durdíkova Sborníku obnosem 600 K. Výbor vzdává jí za to, jakož i všem ostatním dárcům uctivý dík. Zároveň děkuje sl. redakcím časopisů, které zprávy jednot ochotně uveřejňovaly. Členové

Na obranu. Prof. Mareš u příležitosti diskuse o svobodě vůle v Rozhledech uznal za vhodné zmíniti se o mé Psychologii. Těžko o tom hovořiti. Mareš se v literatuře psychologické nevyzná — svědčí o tom, co povídá o Wundtovi a Münsterbergovi, jichž stanoviska nesprávně vytýká, svědčí o tom, že si plete pojmy v psychologii běžné (korelát a substrát, paralelism fenomenální a metafysický a j.). To by mi ostatně mohlo býti lhostejné. Avšak se vši rozhodností musím prositi, aby Mareš, chce-li o mé knize před čtenářstvem Rozhledů mluvit, aspoň si ji přečetl a neimputoval mi názory, kterých nemám, anebo docela proti kterým sám bojuji. Mareš je tím povinen vůči obecnstvu, aby pokud na něho dá, neuváděl je v omyl; je tím povinen své spisovatelské cti. Takové počínání překvapuje víc než všechny zdvořilosti, jimiž mne dosud obmyslil — quo iure? O stanovisku naprosto nevědeckém, jaké Mareš zaujímá chce v psychologii, promluví při jiné příležitosti. Také dr. Babákov jsem mluvení své již jednou řekl a mohl by si již uvědomiti, řekne-li o mé knize, že je »velmi špatnou psychologickou anatomií a fysiologií«, že to může pro ni býti doporučením. Chce-li dr. Babák býti vážně brán, musí voliti jiný způsob vystupování. Vyzývám jej, aby upustě od nedůstojného zlehčování po straně, podal kritiku mého spisu, na niž mohl bych odpověděti. Je tím povinen učitelstvu, jež vede náklad na knihu mou, a také své vlastní reputaci, jelikož sliboval kritiku mé knihy již před dvěma roky. Jen tak smyje se sebe výtku, kterou jsem mu učinil, že psychologie jest mu obor naprosto cizí.

Kí.

Rozepsání ceny akademikům.

»Jednota filosofická v Praze« rozepisuje cenu dvě stě korun za nejlepší článek z dějin české filosofie; o cenu mohou se ucházeti studující české university, kterékoli fakulty, jakož i ti absolvovalí posluchači, kterým do konce šk. r. 1904/5 ještě dvě léta po absolvování neuplynou. Rozpravy rukopisné mějte objem aspoň jednoho tiskového archu a buďte zaslány do 31. prosince 1905 poledne podepsanému starostovi Jednoty, a to obvyklým způsobem, anonymně, avšak s heslem, kterým zároveň budiž opatřena uzavřená obálka, obsahující jméno a bydliště spisovatelovo. O přidělení ceny rozhodne porota, kterou výbor Jednoty filosofické v Praze za tím účelem zvolí. Práce cenou poctěná bude uveřejněna (za obvyklý honorář) v »České Mysli«. Po definitivním rozhodnutí navrátí se, bude-li za to pod ohlášeným heslem žádáno, rukopisy prací, jež ceny neobdrží, a anonymnost prací těch se neporuší.

V Praze, dne 20. prosince 1904.

Ph. Dr. Arne Novák,
t. č. jednatel.

Prof. Dr. Frant. Krejčí,
t. č. starosta.

(Král. Vinohrady, Kollárová ul. 12.)

VLADIMÍR NEZMAR:

Subjektivism a objektivism v novodobé filosofii zvláště německé a francouzské.

(Pokračování.)

Ano, mohu pokročit ještě dále v těchto dedukcích, jak vidno, zcela logických. Jsou mi dány pouze mé představy a nic jiného než tyto představy, právě že nemohu vykročit z okruhu svého myšlení. Tyto představy jsou představami mými; nemohu si žádnou z nich mysliti oddělenou od mého já; každá představa předpokládá toto já, jehož jest činností. (Já si představuje představy i jest tedy činná; ale předmět této činnosti — představa — nemůže býti oddělován od činnosti představové, nýbrž jest jí immanentní, poněvadž jí vzniká a s ní zaniká.) Důsledek: jest tedy dáno pouze já (= já činné = já a jeho činnosti neboli představy). Jsme, jak zjevně, na cestě k *Leibnicovi* a k *Fichteovi*. Ale také k *Schopenhauerovi* a *Hartmannovi*; neboť jestliže jsou představy a zvláště představy rozumové (abstraktní pojmy) nejvyšším, ale také nejkráhčím výplodem ducha, jestliže jasné vědomí podpráno jest a spolu podmiňováno jakožto příčinou svou vědomím méně jasným, souhrnem to temných, ale neodolatelných pudův, jež bývají redukovány na pud sebezáchovy a jichž kořeny se nám ztrácejí v hlubinách nevědomého: lze celý duševní život považovati za výplod a projev tohoto pudového živlu; tím však jest spolu již naznačen také směr voluntarismu Schopenhauerova i Hartmannovy filosofie nevědomého.

Pravil jsem, že jsme na cestě k soustavě Leibnicově, Fichteově, Schopenhauerově atd.; tedy vlastně na rozcestí, s něhož zbývá učiniti ještě nějaký krok tím či oním směrem, abychom se ocitli v některé z uvedených soustav docela. Stanovisko toto, na kterém se prozatím nalézáme, jest paradoxní solipsismus:

existují pouze já (rozumí se: se svými představami). Paradoxon sice — ale dospěli jsme k němu, vyšedše z faktu prostě zkušenosti, postupem docela logickým a můžeme správnost jeho také logicky ověřiti. Neboť — dovedu si představití opak soudu vyjádřeného v solipsismu? Opak ten by zněl: Existuje i Nejá, které není mou představou. Tento soud však obsahuje vnitřní vyluku (protimluv): jakmile kladu existenci toho Nejá, kladu ji jakožto existenci mnou myšlenou, neboli jakožto obsah mé představy.

Ale proto přece nepřestává solipsism býti paradoxem. Cítí to i filosof - subjektivist, a proto se snaží mu uniknout; raději volí obětovati logiku. Buď se zastavuje na půl cestě jako *Hegel*, stavě za princip bezpodmětnou ideu, buď dogmaticky rozmnožuje principy: na místo jednoho Já objevuje se jich celé nesčíslné množství v monadologii *Leibnicově*; anebo — rovněž dogmaticky — rozšiřuje toto Já, prodlužuje čáru z Já empirického v Já absolutní, jako činí *Fichte* a v jiném směru zase *Schopenhauer* a *Hartmann*. *Kant* si pomáhá nešťastným pojmem »věci o sobě«, *Berkeley* Bohem, který tu jest patrně velice blízek absolutnímu Já *Fichteovu*.

Než odkud ona paradoxnost solipsismu? Čím ji vysvětliti? Jak ji odčiniti? — Ponechme zatím tyto otázky in suspenso; budeme míti ještě příležitost k nim se vrátiti.

Ještě se dotkneme jednoho faktu zkušenosti, který souvisí s pojmem »vnitřních sil« (ve smyslu dříve vyloženém). Jsem si vědom, že podněty mnohých mých stavů (ano v jistém smyslu většiny, ne-li všech) vycházejí ze mne sama. Ode mne závisí, budu-li nyní psáti či půjdu-li na procházku; hnu-li rukou v pravo či v levo atd. Jsem si vědom své svobody. Při některých svých stavech jsem, pravda, jaksi pasivní; nemohu na př. neviděti tohoto lesa takým, jakým se mi jeví, když naň hledím, necítiti jeho vůně a pod. Ale i tato pasivita se umenšuje, uvážím-li, že jsem mohl také nejíti do lesa a tedy nemíti těchto dojmů.

Tím se vysvětluje indeterministický a spolu teleologický ráz mnohých soustav směru subjektivistického. Tam ovšem, kde empirické »Já« je nahrazeno Bohem nebo rozšířeno v Já absolutní, bývá indeterminism přenesen na tento princip a »Já« samo objevuje se pak determinováno. Jistý sklon však k indeterminismu a teleologismu lze shledati u všech soustav jmenovaného směru.

5. Nyní se vraťme opět k příkladu, jímž jsme počali: sněhová koule ponořená do oleje o teplotě 60° taje. Od čeho že závisí tento děj? Od oleje, možno říci, od jeho teploty atd.; zkrátka od

prostředí, ve kterém se sněhová koule nalézala. I tato odpověď je správná; její popření vedlo by nás k důsledku zřejmě absurdnímu, že týž děj, se všemi podrobnostmi, které na něm pozorujeme, udál by se také, kdybychom toto prostředí zaměnili jiným, na př. vodou teploty 20° (sníh by ovšem také tál, ale volněji, umístění částic by bylo jiné atd.). I tato závislost jest absolutní, t. j. každé změně v prostředí odpovídá nějaká změna v ději.

Ale co bude s t. zv. »vnitřními silami«? Símě, vloženo v půdu, samo ze sebe, jak se zdá, vyvíjí jisté činnosti za účelem vzrůstu. Nicméně jest i zde patrné, že tyto činnosti jsou vázány podmínkami vnějšího prostředí; v prostředí jiném nežli právě toto utvářejí se ony činnosti jinak a v některém prostředí k nim vůbec nedojde. A nejen to. Símě, v němž patrně jsou obsaženy všechny ony »vnitřní síly«, které shledáváme v rostlině z něho vypučelé (neboť nejsou-li v něm, tedy musily přijíti odjinud t. j. z prostředí, jelikož z ničeho vzniknouti nemohly), je vzato z jiné rostliny. Aby bylo takové, jaké jest, ano aby vůbec bylo, k tomu přispívaly podmínky vnější tak, že by bez jejich vlivu byl vznik semene a tudíž i vznik »vnitřních sil« vůbec nemyslitelný. Jest známo na příklad, že símě rostlin pěstovaných po více let v téže půdě ztrácí klíčivost — tedy vnitřní sílu — a že proto bývají rostliny přesazovány. Jistě podnebí a jisté půdy jsou tak příznivé některé rostlině, že símě rostliny té jest daleko vydatnější t. j. chová daleko více »vnitřní síly«, než símě rostliny téhož druhu vyrostlé v podmínkách méně příznivých; nepříznivé počasí může mít za následek, že símě vůbec neuzraje, tedy že »vnitřní síla« vůbec nevznikne atd.

Docela analogicky mohli bychom uvažovati o všech ostatních druzích vnitřních sil, zejména také o té, která přichází jménem svobodné vůle člověka, a shledali bychom všude, že tyto síly jak svými projevy tak vznikem svým jsou závislé na prostředí, na podmínkách vnějších. Ostatně nám nejde tak o »síly«, pojem to velmi hypotetický, jako o činnosti. Nuže jisto jest: 1.) že žádná činnost nemůže vzniknouti bez dostatečné příčiny; 2.) že žádný podmět nemůže sebe sama určit k činnosti, neboť by musil současně býti činný (pokud totiž by se určoval k činnosti) i nečinný (pokud činnost, ku které se určuje, ještě nenastala). Protož bez kausálního vlivu vnějších podmínek neboli prostředí mohla by obstáti jediné činnost věčná; kde však pozorujeme činnost vznikající anebo změnu nějakou, tu nutno vždy klásti kausalitu prostředí.

Všecko dění, které shledáváme v člověku, i dění vědomé (vědomí) v to čítajíc, závisí také na prostředí. Jestliže to popřeme, musíme důsledně připustiti, že by člověk mohl žít také ve vzduchoprázdném prostoru, nebo ve vodě nebo v žáru přesahujícím bod olejového varu; že by měl tytéž dojmy, kdyby se nalézal na moři, jaké má nyní dívaje se na stromy své zahrady; že by mohl mít touž vůli jít na procházku do lesa, i kdyby se nalézal v pustině, kde lesů není, atd. Důsledky to zřejmě absurdní. Ve světle základních zásad logických jeví se nám věc takto: nezávisí-li vědomí člověkem na prostředí, pak buď se k němu určil člověk (podmět jeho) sám, což je nemožno, anebo je toto vědomí věčné, což zase odporuje zkušenosti.

Vše to platí ovšem také, jedná-li se o mne, o výklad mého vědomí. Co odtud následuje pro názor světový? Názor tento skládá se z poznatků, které se vztahují ku prostředí neboli předmětům vnějším buď přímo (vjemy) buď nepřímě (odvozené pojmy a myšlenky). Ať se však jedná o jakýkoliv poznatek, v každém je obsažena předmětnost: poznávám něco, myslím něco. Nic neboli ne-předmět nemůže býti předmětem poznání ať vjemového ať abstraktního, jak vyplývá ze zásady protimluvu. Ale což nemohu si mysliti též podmět, též své Já? Zajisté; ale jen potud, pokud si je zpředměťuji. Subjektivistu namítne snad, že se cítí sebou, svým Já. Dejme tomu: ale toto cítění, pokud v něm »Já« není zpředmětněno, nemůže mít žádného významu pro poznání jsoucna. Ostatně, všimneme-li si jen blíže tohoto sebecitu, nalezneme v něm »Já« alespoň částečně zpředmětněné. A hlavně: již tím, že praviš, že se cítíš svým Já, dáváš na jevo že o tom víš, tedy že tí jsou tvůj cit a tvé sebevědomí zpředmětněny.

Ze všeho toho vyplývá, že existují pouze předměty. Věta tato jest, jak vidno, přímým opakem formule důsledného subjektivismu, která hlásá, že existuje pouze Já; paradoxní jsou ovšem obě stejně. Podivnější však jest, že jsou také obě stejně logické. Jest to možno? Jest možno, že by dvě výpovědi, které se vzájemně vylučují, byly obě pravdivy? Což může logika potírat logiku? Místo dlouhých rozjímání učinme s výpovědí, že pouze předmět existuje, zkoušku podobnou jako jsme dříve již učinili se solipsismem. Opak výpovědi té mohl by zníti asi takto: mohu si mysliti jakožto existující něco, co není předmětem mého myšlení. Tato výpověď obsahuje zřejmou vnitřní vyluku, a tím jest tedy žádaný důkaz podán. Co však bude s logikou?

Ponechme i tuto otázku prozatím in suspenso; vrátíme se k ní co nevidět.

Setkáváme se s podivuhodnou shodou: jako filosofové-subjektivisté, aby se vyhnuli paradoxu solipsistickému, raději obcházejí logiku, tak také objektivisté uchylují se raději k dogmatu, než aby vyslovili paradoxon, že není žádného subjektu, ač toto paradoxon je úplně logické, jak jsme právě seznali. Někteří se utíkají k dogmatu dualistickému (tak empiristé rázu *Locke*-ova, sensualisté rázu *Condillac*-ova), jiní činí ze subjektu jakýsi přívlastek objektivna (materialisté), jiní se určitému úsudku vyhýbají, jako pozitivisté rázu *Comte*-ova.

Že objektivism staví oproti subjektivistické teleologii výklad jevů mechanistický a deterministní, bylo již naznačeno; šire tento výklad rozváděti není snad zapotřebí.

6. Vylíčený postup ukazuje, že oba názory a to právě ve své formě důsledné a paradoxní, jsou správné; ale ukazuje také, že oba jsou jednostranné: každý z nich vyjadřuje jen část pravdy. Tak jako tání sněhové koule v našem příkladu není podmíněno jen svým podnětem ani jen svým prostředím, nýbrž oběma zároveň, jsouc takto výsledkem vzájemného jich na sebe působení, tak také vědomí je výsledkem vzájemného působení mezi člověkem a prostředím, neboli, jak můžeme také říci, je výrazem obapolných jejich vztahův. Jednostrannost, kterou tuto při obou názorech konstatujeme, není ovšem nikterak na újmu jejich správnosti; nesprávnými se stávají teprve tenkrát, když onu část pravdy, kterou každý z nich obsahuje, vydávají za pravdu celou a druhé části neopomíjejí pouze, nýbrž ji přímo popírají. Hledí-li dva diváci na tašku padající se střechy, a praví-li jeden, že spadla, poněvadž ji vítr shodil, druhý pak za příčinu pádu uvádí přitažlivost země, mají oba pravdu ač také jednostrannou; jakmile však některý z nich své neúplné rozpoznání příčin pádu vydává za poznání všech příčin a výrok druhého prohlašuje proto za nepravdivý, ocitá se v bludu. Tak jest i v případě našem; než na jeden moment elementární důležitosti třeba tu upozorniti. Popření solipsismu objektivismem a tohoto oním jest pouze slovní. Představit si, že není žádného předmětu, že existuje pouze já, že prostor a čas jsou pouhé subjektivní formy názoru a pod. nemůže žádný subjektivista, právě tak jako si nemůže představit materialista, že by sebevědomí mohlo býti přívlastkem hmoty, jako si nemůže dualista představit

duchově substance druhově rozdílné ode všeho jsoucna předmětně poznatelného. Rozpor (ne rozdíl!) mezi subjektivismem a objektivismem jeví se nám takto jakožto rozpor ponejvíce jen slovní, tak jako vůbec slovní myšlení*) hraje velikou úlohu ve výkladu názorů (nejen filosofických) a v diskusích. Zde naskytá se nám také příležitost k rozluštění zdánlivé antinomie**) mezi formulí solipsismu (existují pouze já) a formulí objektivismu (existují pouze předměty). Nazývám-li tuto antinomii pouze zdánlivou, chci tím říci, že spor spočívá právě jen ve slovních výrazech, po případě i ve smyslu, který výrazům těm bývá podkládán, nikoli však ve smyslu, jaký vskutku mají. Věc má se tak: slovo „já“ v první formulí znamená subjekt se všemi představami, tedy i s předmětnou stránkou těchto představ, takže předměty jsou přimyšleny, ačkoliv ovšem na podmětu spočívá důraz hlavní; podobně »předměty« v druhé formulí jsou předměty poznávané (nebo myšlené), takže zde je zase podmět přimyšlen. Dle toho mohli bychom formulí solipsismu vyjádřiti i takto: myslím si jakožto existující jediné to, co si myslím (důraz na slově podškrtnutém); formule objektivismu by pak mohla zníti: myslím si jakožto existující jediné to, co si myslím. Ze v této formě věty si nikterak neodporují, je zjevné — spíše se zdají totožnými.

7. Uvědomění si vztažitosti našeho poznání je zároveň východiskem synthesy subjektivismu s objektivismem; synthesa taková jeví se nutnou, uvážíme-li, že oč menší je rozpor, o tolik větší je rozdíl obou těchto způsobů nazírání: jde tu právě o dva docela různé zorné úhly, my však cítíme potřebu jednotnosti světového názoru, tedy potřebu jednoho zorného úhlu. Ráz vztažitosti našich poznatkův ukazuje nám zároveň meze našeho poznání: že totiž nebudeme nikdy moci poznati, co je subjekt o sobě (na př.

*) Výrazem »slovní myšlení« (sit venia verbo) chci označiti dvojí: 1) buď jistý postup myšlenkový vyjadřují slovy, která v obvyklém užívání mají smysl více nebo méně rozdílný od toho, který já jimi vyjádřiti chci; aneb 2) podkládám slovním výrazům jiného člověka smysl, který se neshoduje docela se smyslem, který on výrazy těmi zamýšlel. — Z řečeného vysvitá mimo jiné, že běžné »dějiny filosofie« jsou mnohem více dějinami slovního výrazu filosofických soustav než dějinami smyslu těchto soustav, jak ostatně již bylo podotknuto; a že tento smysl namnoze je nevypátratelný, poněvadž by k dokonalému jeho postižení bylo nutno reprodukovati celé duchové prostředí t. j. celé myšlení auctorovo se všemi podrobnostmi a odstíny jednotlivých představ, citů atd. Pro praxi vyplývá z tétož veliká důležitost zpracované a všeobecně přijaté terminologie.

**) Snad by vhodnější byl výraz: antilogie.

proč právě mně přináleží toto sebevědomí, proč ne nějakému ty) — oč (marně ovšem) usiloval subjektivism, ani co je objekt o sobě, oč usiloval hlavně materialism, nýbrž jen vztahy mezi oběma. Probíráti podrobněji synthesesu tu není již naším úkolem zde; mimochodem toliko budiž podotčeno, že nejdokonalejší do té doby a v hlavních obrysech zajisté definitivní synthesesu takovou podává filosofie *Spencerova*.

Kap. II. Rozbor noetický.

1. Světový názor jest soustavou úsudků abstraktních, t. j. odvozených ze zkušenosti a tuto zkráceně vyjadřujících. Známe-li tedy abstraktní ony pojmy a úsudky, z nichž se názor světový skládá, můžeme z nich methodou deduktivní činiti alespoň pravděpodobné závěry na povahu prostších stavů vědomí: vjemův a reprodukcí, ze kterých přetvořením vznikly; a můžeme tak naléztí jistou společnou stránku, jistý společný ráz všech zkušeností, všeho vědomého dění myslitele, jehož názor světový byl předmětem našeho rozboru. Takovýmto způsobem můžeme si klásti otázku: jaký asi společný ráz myšlení vyjadřován jest názorem idealistickým? a jaký objektivistickým? — Pokusme se dáti k této otázce odpověď!

Světový názor, ať idealistický ať objektivistický, chce být především výkladem světa, jeho poznáním. Proto chceme-li pochopiti to společné, které tento názor sdílí s ostatními stavy vědomí člověka, který si jej vytvořil aneb jej přijal jakožto nejlépe vyhovující jeho rozumovým potřebám, musíme přihlížeti především k oněm stavům vědomí, které se právě vztahují ku poznání (tedy: ku vjemům, představám a soudům z nich odvozeným); ostatní, tedy city a snahy přicházejí zde prozatím méně v úvahu.

2. V každém vjemu mohu rozeznávati dvě stránky: jednu subjektivní, druhou objektivní. Každý vjem zajisté jest: a) vědomím, činností jakousi psychickou neboli dějem psychickým, a b) vědomím o něčem, tedy dějem vztahujícím se k něčemu mimo řečený subjekt se nalézajícímu. Tyto dvě stránky jsou však tak spojeny, že jich odlučovati nelze; žádný vjem není pouhým, bezpředmětným vědomím, ale také žádný předmět mnou poznávaný není izolován od mé poznávací činnosti. Vidím-li na příklad zajíce jest subjektivní činnost (vidění) nerozlučně vázána ku předmětu tohoto vidění (zajíc) a naopak. Tyto dvě stránky stavu vědomí,

který nazýváme vjemem, jsou výrazem skutečnosti, že každý vjem jest jistým druhem subjektivní reakce na vnější podnět, neboli jak jsme dříve pravili, výrazem jistého vztahu mezi podnětem a subjektem. S jistými obměnami platí totéž také o každém z vnímání odvozeném stavu vědomí, tedy také o představě (= reprodukci) a pojmu. Také v nich je zastoupena tato dvojí stránka, subjektivní a objektivní, jenže předmětem (alespoň bezprostředním) není tu něco vnějšího, nýbrž cosi vnitřního, řekli bychom: quasi-subjektivního. K objasnění přispěje nám následující hypotéza. Subjekt v úhrnném slova toho významu není ničím jednoduchým; jest to v daném okamžiku souhrn všech vědomých stavů i všech možností vědomých stavů (t. j. hlavně stop po bývalých vjemech). Všecky tyto složky subjektu jsou si více nebo méně přizpůsobeny; právě tímto přizpůsobením tvoří jednotu, která je tím dokonalejší (t. j. jednotnější), čím dokonalejší jest toto přizpůsobení, tato rovnováha. Ale přizpůsobení složek subjektu, které tvoří základ jeho jednoty, není nikdy úplné; následkem toho rovnováha — vyjímajíc snad jen stav bezesného spánku — není nikdy dokonalá. Přiházejí se tedy i vnitř subjektu akce a reakce; vznikají stavy vědomí, které jsou reakcí jedné a to mohutnější skupiny složek subjektu na některou jinou složku úhrnného subjektu, v tomto daném okamžiku však ze subjektu jaksi vyloučenou, proti němu postavenou, tedy quasi-subjektivní: a to jsou právě představy a pojmy. — Tato theorie představ a pojmů vyžadovala by ovšem širšího výkladu a zdůvodnění, aby mohla činiti nárok býti považována za více než pouhou hypotézu; ale i když jsme nuceni od tohoto zde upustiti, abychom nezašli příliš daleko do obecných úvah psychologických, a když proto uvedená theorie bude pokládána jen právě za domněnku vhodnou na nejvýše k tomu, býti tu a tam pomůckou výkladu: zůstává nicméně jisto — jak sebezpozorování dokazuje — že výše uvedené dvě stránky, subjektivní a objektivní totiž, nalézají se v každé odvozené představě a v každém pojmu, neboli že i tyto stavy vědomí jsou vědomím o něčem a tedy subjektivní reakcí na jakýsi podnět, a zůstává záhadnou pouze povaha tohoto podnětu, zdali jím totiž je něco mimo subjekt se nalézajícího či vnitřního. A toto konstatování je pro nás zatím nejdůležitější.

3. Řekli jsme, že ve vjemu stránka subjektivní a objektivní jsou spojeny nerozlučně; totéž platí také o každém odvozeném stavu vědomí. Ale nerozlučitelnost tato neznamena, že by obě byly nutně stejnou měrou u vědoměny; shledáváme naopak, že

tu stupeň uvědomění z pravidla nebývá stejný. Zůstaňme u příkladu jednou již uvedeného: vjem, o který se jedná, záleží v tom, že pozoruji zajíce. Vidím jej zcela zřetelně; vidím jeho pohyby, rozeznávám jeho velikost, tvar, barvu srsti, zkrátka jednotlivé jeho znaky; ale nikterak si neuvědomuji — alespoň ne jasně — že vidím; uvědomění předmětné stránky má tu zřejmě převahu nad uvědoměním stránky subjektivní (v následujícím budeme za příčinou krátkosti říkati: uvědomění subjektivní — objektivní). Jest tomu tak v každém případě? Tu jest slepec, který po šťastné operaci prohlédl. Také on vidí různé předměty: ale v radostném výkřiku, kterým vyjadřuje svůj dojem (v i d í m !), můžeme čísti, že mu prozatím je nejdůležitější ne to, co vidí, nýbrž že vidí, ačkoliv toto vidění ani v tomto případě není a nemůže býti odloučeno od předmětu vidění. Objeví-li se přede mnou z nenadání přítel, jehož jsem po léta neviděl, má v dojmu odtud vzniklém rovněž převahu stránka subjektivní (alespoň s počátku); teprve po chvíli všimnu si podrobněji změn, které se s ním staly od doby, kdy jsem jej spatřil naposledy, a jiných podrobností jeho vnějšku; v prvním okamžiku si však těchto podrobností neuvědomuji — cit, stránka subjektivní ve vjemu převládá. A tak v každém vjemu může uvědomění spočívatí důrazněji na stránce buď subjektivní aneb objektivní: ve větě vyjadřující taký vjem jest pak kladen důraz buď na sloveso vyjadřující subjektivní činnost (v i d í m zajíce) anebo na předmět (vidím z a j í c e). Totéž platí o stavech vědomí za vjemu odvozených. Intenzivní uvědomění o b o u stránkách se vylučuje.

Již z uvedených příkladů lze seznati, že ráz uvědomění subjektivního je především citový. V příkladech těch byl to cit přízvuku libého; ale může to ovšem býti také cit nelibý na př. dívám-li se do světla příliš intenzivního, slyším-li nepřijemný hřmot a pod. Naproti tomu při uvědomění objektivním záleží na jasnosti a určitosti poznávaného obrazu. Nuže jest známo, že silný cit při představování znemožňuje jasnost a určitost tohoto představování a naopak. Chemik věnující veškeru pozornost pokusu, který provádí ve své laboratoři, je cele upoután předmětnou stránkou svých vjemů; a třeba že i tyto jsou provázeny city (přesněji: obsahují city), jak ani jinak býti nemůže, přece jsou to city jen slabé, málo uvědoměné; tím méně ovšem může též chemik současně pozorovati svůj předmět a uvažovati o tom, že pozoruje, že má zrakové a jiné dojmy a pod.; a činí-li tak přece, děje se to jen s újmou prvé jeho úlohy. Jsme tedy oprávněni říci: uvědomění sub-

jektivní a objektivní v témže stavu vědomí jsou v poměru nepřímém.

4. Je-li tomu tak, lze snadno již určit, jaký ráz myšlení vyjadřuje světový názor subjektivistický. Patrně takový, ve kterém subjektivní uvědomění má převahu nad objektivním neboli v němž citový prvek v poznatkových stavech vědomí (vjemech, představách, pojmech) má převahu nad jasností a určitostí předmětné jejich stránky. Kdyby zkušenosti, z nichž filosof-idealista odvozuje svůj světový názor, byly povahy jiné než tuto praveno, snad opačně bylo by nepochopitelné, jak mohl k takovému názoru dospět.

Poměrná slabost objektivního uvědomění neboli nejasnost a neurčitost předmětné stránky představ projevuje se nejnapadněji ve výkladech přírody, jaké v idealistické filosofii nalézáme. Není ani jediné mezi soustavami tohoto směru, o které by se nemohlo říci, že je v přírodovědě sterilní; pověstný příklad Hegelovy »naturfilosofie« nestojí tu nijak osamocen. Jest ovšem samozřejmé, že filosof-idealista nevyhne se určení objektivna (ani tenkrát, když mu toto jest pouhým stavem nějakého »transcendentního« subjektu), a že tedy ani přírody ignorovati naprosto nemůže; ale vidíme ji tu jen v jakýchsi mlhách temné metafysiky. Bývají uvedena obyčejně nejpovšechnější a velmi neurčitá hlediska, která jsou zachraňována jediné tím, že podrobnosti jsou buď pomíjeny, buď pro účel uměle spracovány; právě tyto podrobnosti to jsou, které tvoří slabou stránku idealistických názorů v přírodě, proto také není více vzdáleno než přírodopis a idealistická filosofie.*)

*) Rozumí se, že popis přírody nepojímá v sebe žádná filosofie, pracujíc hlavně abstraktními pojmy a zásadami; nicméně při soustavách objektivistických, evolucionismu Spencerově a jiných soustavách synthetických lze postřehnouti dosti blízký vztah mezi abstraktními oněmi zásadami a konkrétními jevy v přírodě; u idealismu toho však není.

(Pokračování.)

JOSEF TVRDÝ:

Asociace citů.

Asociace citů je dosud otázkou velmi spornou. Kdežto asociací zákony představ, byť v některých jednotlivostech se psychologové rozcházel, v celkovém schématě jsou jisty a všemi přijímány, asociace citů jest od některých psychologů popírána vůbec.

U nás Krejčí (»Zákon asociací« str. 63) pojednáv všeobecně o zákonech sdružování představ, byl nucen zaujmouti stanovisko k asociaci citů. Docela správně uznává, že děj psychický, který nazýváme citem, lze obnoviti, a tudíž platí o něm zákony asociací. Jen že povaha citů není tak objektivní — jsou vázány na subjektivní stav organismu a mysli — pročť asociace takového druhu jsou zajisté celkem řídké. Že však něco je řídké, že nevyskytuje se často, nemůže nám býti pohnutkou, abychom popírali to vůbec.

Ponechaje stranou vlastní problém zákona asociací, budu se držeti schématu uvedeného Krejčím v uvedené knize. Ovšem vzhledem ku zvláštní povaze předmětu si je částečně přizpůsobím jinak.

a) Zákon sdruženosti.

Mohu míti dva city najednou? Nemohu, poněvadž city, setkají-li se ve vědomí současně, ztrácejí svoji samostatnost. Jsou-li oba stejnorodé, ku př. oba příjemné, splývají v jeden cit, který jest potom intensivnější. Pěkný doklad toho druhu podává z Fechnera Höfler (»Psychologie« str. 456). V básni, kterou slyšíme v cizí řeči, krásný dojem vzbuzuje v nás verš, rytmus, rým, ačkoli obsahu nerozumíme. Tento dojem jest příjemnější sice než pouhé sestavení slov bez ladu a skladu, ale příjemnost jeho není tak veliká, aby mohla míti sama o sobě značnější esthetickou cenu. Naopak zase básně pozbývají ceny, jsouce psány prosou (Göthe, Ifigenie.) Z daného příkladu viděti, že cit příjemný, který vzbuzuje proso-

dické vystrojení básně, a cit spojený s obsahem, ač samy o sobě samostatně mohou vystupovati, přece, když přijdou současně do vědomí, splývají v jeden cit větší intensity.

Taktéž tomu jest při citech nepříjemných. Melancholikové, jak uvádí Kraepelin ve své »Psychiatrii«, jsou takorba necitelní pro bolest fysickou a odtud jejich snadný sklon k sebevraždě. To lze jediné vysvětliti tím, že bolest fysická vedle totálního citu bolestného ve vědomí nemůže se uplatnit, ale splývá s ním v jeden. Vzrůst intensity je zde nepatrný, poněvadž původní nálada citová u melancholiků má nadnormální stupeň intensity.

Opačné city nemohou také obstáti ve vědomí samostatně. Je-li jeden z nich příliš intenzivní, takže celou pozornost na sebe obrátí, bývá opačným citem modifikován. Znamé jsou příklady, že bolesti hledí se zmírniti nějakým uměle vyvolaným citem rozkoše. Jsme-li stížení intenzivní bolesti, rádi saháme k zábavné knize, abychom na bolest zapomněli. Je-li však cit ve vědomí méně intenzivní, bývá citem do vědomí vstupujícím z vědomí vypuzen. Oba city následují za sebou, ale žádné souvislosti nemají a rušivě na sebe nepůsobí. Sedíte ve společnosti, mírně se bavíte a tu náhle zpozorujete nenávistný pohled určitého člena společnosti. Při pohledu okamžitě citu nepříjemného nepocítíte, o malé zdání později se dostaví. To jest asi diferenční doba, nežli jeden cit zmizí a druhý ovládne pozornost. Později vzpomenu-li si na onu společnost, vybaví se mi onen cit nepříjemný jediné tehdy, vybaví-li se mi zároveň nenávistný pohled, který cit vyvolal.

Z toho vyplývá, že city na základě zákona styčnosti asociací tvořiti nemohou.

b) Obrátme se k druhému zákonu, totiž totožnosti. Schéma toto nemá také platnosti pro city. Žádný cit nemůže se v paměti objeviti úplně tak, jak jsem jej kdysi měl, abstrahujeme-li také od zeslabení intensity. Každý cit, ať je jakýkoli, zabarvován je vždy subjektivní náladou, která právě při vybavení ve vědomí jest; pročež nemůžeme nikdy říci, že bychom měli cit totožný.

c) Lépe učiníme, shrneme-li případy zdánlivé totožnosti pod schéma sdružování na základě zákona podobnosti.

Asociace citů na základě podobnosti má však mnohem větší rozsah, než obyčejně se myslí.*) I asociace představ na základě podobnosti má mnohem příznivější podmínky, je-li současně spojena

*) Th. Ribot, »Die Schöpferkraft der Phantasie« (něm. př.). Str. 26 a násl.

s asociací citů podobných. Spíše si vzpomenu na lidi podobné, jsou-li oba krásní anebo šerední, nežli nemají-li na sobě nic zvláštního.

Než také skutečně vyskytuje se asociace citů podobných bez představ podobných anebo představa s citem spojená vůbec se neobjevuje. Sem také lze zařaditi různé asociace, které bývají pokládány za pouhé asociace představ, zvláště na základě t. zv. zákona kontrastu. Zákonu tohoto se stránky představové sotva lze udržeti. Asociace podobného druhu možno uvést pod různá jiná schémata, některé i pod schéma asociace citů na základě podobnosti. Obvyčejně se uvádívá jako příklad asociace na základě zákona kontrastu následující. Vidím-li člověka neobyčejně velikého, maně vzpomenu si na trpaslíka, kterého jsem kdysi v životě viděl. Tato asociace nedá se uvést ani na zákon styčnosti ani na zákon podobnosti představ. Proč vzpomenu si na trpaslíka a ne na př. na dítě? Zajisté příčinou asociace jest cit údivu, který v nás vůbec vzniká při pohledu na člověka, vynikajícího nad normál obyčejného člověka.

Tímto způsobem lze také vykládati případ, že při libých vůních obletují nás takřka obrazy libezné, při nelibých děsivé, příšerné, pokořující. Kramář (*»O nevědomých představách«* II. 15) vykládá to vyrušením nevědomých představ. Také Krejčí (l. c.) má poněkud odchylný výklad.

Některé z případů falešné paměti, které uvádí Ribot (*»Nemoci paměti«* na str. 150 n.), bylo by lze též podřaditi zákonu podobnosti citů. Jsou to totiž případy, kdy neprávem se domníváme, že stav ve vědomí nový již dříve byl ve vědomí, takže, ač poprvé se objevuje, zdá se býti opakováním. »Vezměme si na příklad: V cizích končinách se nám přihází, že náhlým ohybem stezky nebo řeky octneme se před krajinou, o níž se nám zdá, že jsme ji pozorovali již někdy dříve.« Uvádím tento případ proto, že něco podobného sem sám zažil. Stalo se mi to již tehdy, než jsem ještě znal knihu Ribotovu. Poněvadž byla mi ta věc velmi nápadná, obíral jsem se jí dlouho v myšlenkách a při opěťované příležitosti připadl jsem skutečně na spojující člen. Byl to zvláštní depresivní cit, který v nás vzbuzuje, jsme-li o samotě, mlčelivá krajina, objatá kol dokola lesy. Klam paměti v tomto případě vysvětlují si tím, že při pohledu na krajinu jsem měl cit, který již dříve jsem mival. Ten cit ovšem nebyl nic nového; poznal jsem, že cit onen jsem již kdysi měl a toto poznání, že jest to děj opakovaný, přenesl jsem na vjem cit doprovázející, na krajinu.

Ve většině t. zv. fotismů a fonismů lze shledati také mnoho

citové asociace na základě podobnosti.*) Fotismy a fonismy vykládají se různě: buď jako atavism z dob, kdy ještě nebyly náležitě rozlišeny kvality pocitů, hypotéza zajisté velmi odvážná; nebo fyziologicky jako irradiační nervová, značící degeneraci (Nordau, »Entartung« I. 217); anatomicky tím, že centra smyslu zrakového a sluchového se stýkají. Většina však psychologů**) pokládá vzhledem k jejich nahodilosti za příčinu jejich asociací. A tu velká část oněch asociací, poněvadž právě se jedná o pocity, tedy stavy psychicky jednoduché, má pojítkem city. Proč spojují určitou barvu s určitým tónem? Zajisté proto, že oba vyvolávají ve mně podobný cit. Zvláště tehdy hraje velikou úlohu asociace citová, kdy pocity barev pojí se s pocity chuťovými a čichovými. Že tento výklad jest asi správný, dokazuje užívání fotismů a fonismů jako estetických efektů v poesii symbolické a dekadentní. Tu skutečně sotva hypotéza jiná je možná.

d) Jak již dříve bylo řečeno, nelze uznati asociace představ na základě zákona kontrastu. Jediné asociace, na základě kontrastu možné, jsou asociace citové. Vždyť právě cit jest vlastním nositelem kontrastu. Že představy kontrastují, mohou pouze cítiti. Cit jest jediné pojítko mezi nimi. Představy ony mohou srovnati pouze podle toho, jaký cit ve mně vzbuzují.

Podmínky, za nichž cit určitý vyvolává cit jemu opačný, jsou velmi různé a často dosti subjektivní. Známý jsou povahy těkavé nebo šarkastické, u nichž zvláště podléhají city podobným změnám. Báseň počínající nějakým vznešeným citem končí posměchem. Nebo radostný dojem náhle se mění v bolestný. V moderní poesii jsou to zjevy tak obvyklé, že básně, jimiž provívá jednoduchý cit, zdají se nám naivními. Lidé těkavé povahy náhle uprostřed veselosti zachváceni jsou citem nelibým, a vyptáváme-li se jich na příčinu, udati ji nedovedou, až po chvíli jmenují vzpomínky, které ovšem jsou již následky citů. Cit lásky pohlavní jest obzvláště charakterisován oním střídáním citu nelibého s libým. Člověk zamilovaný vidí na př. milenku brzy šťastnou po svém boku, brzy nemocnou, umírající anebo v náručí starého ošklivce. Nerůdnost toho užil jako námětu k povídkám »Večerní šlechty« a »Byl darebákem«.

Nejvíce asociací citových objevuje se ve snu. Podmiňují na př. náhlé změny scenerie a proměny vůbec, jako lidí ve zvířata a j.

Scripturových pokusů v oboru tomto pominul jsem vůbec,

*) Ribot, »Die Schöpferkraft der Phantasie« str. 27.

**) Jodl, »Lehrbuch der Psychologie« II. vyd., sv. I., str. 222 n.

poněvadž metoda jeho jest příliš exaktní, takže málokdy připouští aspoň pravděpodobný soud.

Jaké však jsou důvody těch, kdož popírají asociace citové? Störriug («Zur Lehre vom Einfluss der Gefühle auf die Vorstellungen und ihren Verlauf» str. 47) tvrdí, že ne city samy, ale jich následky, t. zv. pocity orgánové jsou příčinou reprodukce. Podle toho tedy počitky orgánové sdružují se s představami a jsou příčinou jich vybavení.

Na uvedeném místě odvolává se Störriug na to, že orgánové pocity sexuální vyvolaly v jisté osobě amnesii pro stav normální. Osoba ženská totiž domnívala se býti mužem. Kromě toho silná dráždivost vnějších genitálií v narkose svědčí prý pro periferický původ.

Souditi z poruchy paměti na normální stav vůbec, pokládám za nesprávné, poněvadž chorobný stav, jako je amnesie, právě vymyká se sebepozorování. Vlastní pak pozorování nám ukazuje, že obsah všech orgánových pocitů jest velmi nejasný a silněji hlásí se do vědomí jedině jejich city. Nikdo nepopírá, že by orgánové počitky nemohly družiti se s představami. To však nikterak nevylučuje asociace na základě citů, ježto city jsou přece od počitků orgánových něco zcela rozdílného.

DR. GUST. TICHÝ:

Filosofie náboženství u Kanta.

(Pokračování.)

Ale (otáže se někdo dále), pak mohu přec užívatí v rozumovém pozorování světa pojmu a předpokladu nejvyšší bytosti? Ano, proto byla také vlastně idea tato rozumem učiněna základem. Ale smím nyní považovati zřízení účelu podobná za úmysly odvozuje je od božské vůle, ač prostřednictvím zvláštních, k tomu ve světě daných disposic? Ano, i to můžete učiniti, ale tak, že musí býti jedno, praví-li někdo: božská moudrost to vše ku svým nejvyšším účelům zřídila, neb: příroda to tak moudře zřídila.* To vše znamená stručně: Abychom uvedli zlomkovitou svoji zkušenost v celek, musíme užítí pomocného pojmu nejvyšší, nutné reality, boha, ale musíme si býti vědomi, že je to náš pojem k praktickému účelu utvořený, a nesmíme za ním hledati existenci objektivně reální, nadempirickou, neboť pro ni neplatí zákony našeho myšlení. Proč rozum přec tvoří onen pomocný pojem, vysvětluje Kant později: »Rozum jest hnán náklonností své povahy, jíti za hranici zkušenosti, odvážiti se v čistém užívání a pomocí pouhé idee k nejkrajnějším hranicím poznání a nalézti klid teprve v dokončení svého kruhu, v celku systematickém, o sobě stojícím.« Ta spekulace jde hlavně na svobodu vůle, nesmrtelnost duše a existenci boží; všechny tři zůstávají pro spekulativní rozum vždy transcendentní, jsou o sobě prázdné a při tom namáhavé napjetí rozumu; nejsou-li však platny pro vědění, mají důležitost praktickou. Nezbyvá než přijmouti existenci nejvyšší bytosti jako původce mravních předpisů, nejvyššího zákonodárce (ač, řekl dříve, mravní principy jsou vrozeny apriori našemu rozumu!). A tato morální theologie má tu zvláštní přednost před spekulativní, že vede nevyhnutelně k pojmu jedině, nejdokonalejší a rozumné prabytosti, k níž spekulativní theologie ani z objektivních důvodů neukazuje, ne-

řku-li, aby o ní mohla přesvědčiti. Neboť nenalézáme ani v transcendentální ani přirozené theologii, ať nás vede rozum v nich jakkoliv daleko, dosti silného důvodu, abychom přijali jedinou bytost, kterou klademe přede všechny přírodní příčiny, a od níž bychom s dostatečným důvodem učinili spolu závislými ve všem tyto přírodní příčiny. Uvažováno se stanoviska mravní jednoty jako nutného světového zákona, musí první příčina, má-li míti pro nás závaznou moc, býti nejvyšší vůle, která ty zákony má v sobě, proto musí ta vůle býti všemocná, aby vše jí bylo podřízeno, vševedoucí, aby poznala morální cenu smýšlení, všude přítomná a věčná. Idea ta jest tedy ideal praktického rozumu. Ale ani tento nesmí se při tom dopustiti jiných nesprávností, a Kant dává ihned tuto rezervu: «Když pak praktický rozum došel až k tomu vysokému bodu, totiž pojmu jediné prabytosti jako nejvyššího dobra, nesmí se osměliti, jakoby se povzněl nad všechny empirické podmínky svého užití a vzlétl k bezprostřední znalosti nových předmětů, nyní od tohoto pojmu vyjíti a z něho vyvozovati morální zákony samy. Neboť ty to právě byly, jichž praktická, vnitřní nutnost nás vedla k předpokladu moudrého ředitele světa, aby oněm zákonům dodal váhy, a proto nesmíme je zase považovati za náhodné a od pouhé vůle odvozené, zvláště od takové vůle, o níž bychom neměli žádného pojmu, kdybychom ho byli neutvořili dle oněch zákonů. Nebudeme jednání proto považovati za závazná, že jsou příkazy božími, nýbrž je proto považovati za příkazy boží, že jsme k nim uvnitř zavázáni. Morální theologie má tak jen upotřebení imanentní, totiž pomoci vyplniti naše určení na tomto světě. Proto může náležitě učení o existenci boží jen k doktrinální víře, a každé tvrzení v těchto věcech jest pouhá domněnka, ač je možno, že víra v boha je pevná. Neboť slovo víra je zde výrazem skromnosti objektivné, ale pevnosti důvěry subjektivné, a tak jest toto přesvědčení ne logická, nýbrž morální jistota, na subjektivních důvodech založená, a spíše než: jest morálně jisto, že jest bůh, mělo by se říci: jsem morálně jist, že bůh jest, a tak jest víra v těsném spojení s morálním smýšlením.»

Kant vidí zajisté povážlivost pokusu založiti víru rozumovou na předpokladu morálního smýšlení, těší se však tím, že při nedostatku tohoto zůstane člověku vždy dosti důvodu, báti se budoucnosti a božské existence, neboť nemá jistoty, že není takové bytosti a budoucího života, nemoha dokázati neexistenci obou; a v té negativní víře jest, ne-li základ morálního smýšlení, přec aspoň možnost udržeti zlé (důvod ani morálně ani jinak svou ka-

nepřipustný). Jestliže již dříve, vyniká zde slabá stránka apriorismu Kantova v ethice i morální theologii příliš. Morální zákony, praví, jsou vrozeny; ale zde připouští, že mohou býti někomu neznámy neb neuznány, což vyvrací jich apriornost, neboť pak by musily býti všeobecné. Morální ty zákony mají pak vésti k rozumové víře v existenci boha jako zákonodárce; to neplatí ovšem pro lidi, kteří těch zákonů neuznávají. Kant musí uznati, že má své obtíže, chtíti na mravním principu založiti víru, a uchyluje se ku zcela vulgárnímu předpokladu, že již pouhá nemožnost vyvrácení existence boží stačí k udržení víry. Spekulativní cesty důkazu vzdal se sám, nebude nesnadno vyrvati mu z ruky druhou, pomocí morálního důkazu přijíti k existenci boží, může - o důkazu zde vůbec býti řeč.

Dříve však ještě poukážeme na příslušná místa kritiky praktického rozumu z r. 1788. Spis tento ukazuje patrně, že Kantova filosofie praktická opanovala do značné míry i konsekvence theoretické, a jako již v kritice čistého rozumu je subjektivní moment jediným možným přístupem k důkazům theologickým, tak i zde ethická stránka nabyla vrchu. Jde o pátý díl druhé knihy elementární nauky čistého praktického rozumu, o „existenci boží jako postulátu čistého praktického rozumu“. Kant postuluje zde, a v tom je výslovný krok k iracionalismu, existenci příčiny od přírody odlišené, která má sprostředkovati spojení a shodu mezi mravností a blažeností; jest tedy morálně nutno, přijmouti existenci boha. Rozumí se pak, že ta morální nutnost je jen subjektivní, t. j. potřeba, a ne objektivní, t. j. snad povinnost, a také se tím nemyslí, že přijetí existence boží jako základu vši závaznosti jest nutné, a jest tedy založena na rozumové víře, protože je to pouze čistý rozum, z něhož pojem ten vzniká. Morální zákon vede tak pojmem nejvyššího dobra jako konečným účelem čistého praktického rozumu k náboženství, t. j. poznání všech povinností jako božských příkazů ne jako sankcí, jako podstatných zákonů každé svobodné vůle o sobě, které však přece nutno považovati za příkazy nejvyšší bytosti, protože můžeme doufati jen od morálně dokonalé, spolu však také všemocné vůle nejvyšší dobro, které nám přikazuje mravní zákon jako předmět naší snahy. — Je patrné, že při dokončení kritiky čistého rozumu byla i druhá kritika v jádře promyšlena, a že poměr obou rozumů byl již ustálen. Aspoň nejde druhá v podstatě dále za první tam, kde jde o ustavení poměrů náboženských představ a morálních pojmů, stanuvši na bodě dřívějším, akcentovavši jen více ještě důležitost morál-

ních pojmů. Tím se pro nás značně zjednoduší kritika, ku které chceme ihned přejít.

Rozdělit si můžeme tuto část na dva díly; v prvním sledovati, pokud Kant z principů svých správně a konsekventně vyvodil důsledky pro náboženské pojmy či pokud nedomyslí, což by bylo zpětnou kritikou jeho noetických základů a dokladem, že i při své geniálnosti byl a zůstal »Dreiviertelkopf«. V druhé části pak bychom naznačili, jak pochopil význam a smysl náboženství vůbec a čím anticipoval další vývoj poměru náboženství k ostatním produktům psychickým i kulturně sociálním. Ode vynikne síla i slabost jeho logiky, zde zásluha pro odhalení podstaty náboženství i zjasnění pojmů tak důležitých.

Kritika Kantových názorů jeho vlastními principy.

Konsekventním zůstal Kant i zde theoretickému tvrzení transcendentální analytiky i dialektiky: veškerý pojmy, ať apriorní neb empirické, mají smysl, význam a platnost jen pro imanenci, t. j. zkušenost, byť byla jen představována jako možná; nad ni nelze jich užití, a jestliže se tak činí, je to nesprávná transcendentální subrepcce. Ale tvrzení to zůstalo zcela theoretickým. Kant přec připouští tvoření takových pojmů, byť ne ze spekulativních, tož aspoň praktických důvodů, ba dovoluje i ošacení jich různými anthropomorfismy, třeba že ve zvýšené míře vlastností a s rezervou, že pojem ten je pomocný k doplnění řady zkušenosti v jeden celek systematický, že pojem ten nutno klásti na konec empirické řady, ne na její počátek. Tím však pojem ten zůstává stále theoretickým, a pro vlastní představy náboženské hybridním, neboť náboženství potřebuje praktického pojmu a činí onu představu původcem, první příčinou, ne konečným členem. Jestliže však, jak Kant tvrdí, o transcendentním světě nic nevíme a vědět nemůžeme, jak možno pak vůbec pro orientaci v tom světě tvořiti představu bytosti jakési jako a) první příčiny, b) věčné a všemocné, c) všemoudré, d) s nejvyšší realitou, ba i jen jako něčeho vůbec; neboť i představa něčeho předpokládá kategorii reality a substance, a ani jedna ani druhá neplatí pro transcendentno. Kant svým dělením na věc o sobě a jev, svět transcendentní a imanentní utvořil sám sobě pasť, v níž sám uvázl. Ale věc o sobě zůstává u něho skutečně jen pomocným, ježto noetickým pojmem, což není u pojmu nejvyšší reality, jenž má býti základem představ náboženských.

2. Kant doufá sice, že vyvázl z té léčky, učiniv existenci boha závislou nikoliv na spekulativním, nýbrž na morálním důkaze, ne na jistotě, nýbrž víře. Ale Kant se mýlí v té naději. Je nemožno chtít oddělit tak násilně a úplně rozum od víry, a představa bytosti té je více pojem theoretický, ne čistě praktický, jak historicky demonstrováno ateisty již od prvních dob theismu neb pronásledováním heretiků od orthodoxních; zajisté ne pouze pro odišnost mravní zrušil Kant Wolffovu nauku o mohutnostech duševních, aby ji pak obnovil v jiné podobě ne méně osudné. Proto nemohl oceniti, kolik při tvoření oněch transcendentálních ideí je práce theoretického a kolik praktického rozumu. Jeť to zajisté ještě úkol theoretického rozumu, rozmanitost empirie, jež nikdy není dána jako celek, ani v čase ani prostoru, doplniti v systematický celek přimýšlením první příčiny, ale Kant zve tu operaci rozumu jeho potřebou. To však není ještě onen subjektivní prvek víry, který je v Kritice praktického rozumu, ač se mu blíží nejistotou a subjektivností. A slovem regulativní idea není více řečeno, než že není dána ve zkušenosti, nýbrž že je to pomocný pojem, řídící rozum ne vzhledem k jeho obsahu empirickému, nýbrž k potřebě rozumu míti v obsahu svém celek, jehož konstitutivní elementy jsou empirický obsah procházející formami názoru i myšlení. Srovnati theoretický i praktický rozum při tvoření těch pojmů se Kantovi tedy nepodařilo. Ostatně ukázal již Schopenhauer, jak libovolný pojem zavedl si Kant do své filosofie, jen proto, že pro chybný předpoklad apriornosti mravních zákonů potřeboval zvláštní druh rozumu, jemuž by byly vrozeny, jako theoretickému formy názoru a myšlení.

3. Ale i pak dopouští se Kant nesprávnosti a subrepcie sám. Idea boha má být tvořena z důvodu potřeby míti mravního zákonodárce mravních zákonů, které jsou vrozeny, jisty a bezprostředně imperativní. Není právě jich vrozenost, *posito sed non concessio*, důvodem proti přijetí podobného zákonodárce? Hledáme k formám prostoru a času vnějšího původce? a kde jest pak celá autonomie Kantova mravního systému, v níž viděl právě jeho přednost, jestliže přimýšlí nejvyššího zákonodárce? Kant je zde sám proti sobě. Buď zajisté idee a principy mravní nejsou vrozeny a musí býti empirického původu (pro což se rozhodla moderní ethika, doplnivši je momentem sociálním a vývojovým), neb jsou vrozeny, a pak není třeba, ba ani dovoleno jíti k jich původu, nechce-li se učiniti skok do náručí církevní dogmatiky — a to Kant zajisté nemínil. Ovšem je apriornost mravních zákonů jiná, než u času prostoru i kategorií: zde formální, onde praktická, ale co více: není tak

všeobecná a nutná jako při času a prostoru, a proto nelze z ní činiti takové dedukce, Kant přijal ji asi jen analogicky a protože potřeboval rigorosní a všeobecně platný systém mravních principů a souměrnosti, obětoval i zde jasnost a pravdu. Ale zajisté není stringentní jeho morální důkaz z apriornosti mravních zákonů na existenci mravního zákonodárce — pokud zde o důkazu vůbec mluvíti lze —, ač nepostrádá ušlechtilosti.

4. Je-li již uznáno, že theoreticky, čistě spekulativním rozumem se nesmí jíti za hranice zkušenosti neb dokonce pokládati pojmy tak vzniklé za reální, není-li neméně nedovoleno, uchylovati se do transcendentna i v praktické části, dle Kanta ve víře neb morálce? Víra má ovšem vždy již něco náboženského na sobě, morálka ještě ne. Dokáže se tím pak něco pro jistotu, nutnost neb praktický výsledek, jestliže se ty pojmy morální učiní závislými na existenci extramundální? Nezmůže-li, jak praví Kant, theoretický, rozum nic v užívání nadsmyslném, smí praktický se toho odvážiti? Zajisté i dle Kanta je právě praktický rozum obrácen k imanentnu, a nelze tedy žádati, aby týž rozum nahražoval theoretický tam, kde tento již nestačí; to je přec dle principu Kantova i vůbec nemožno. A k tomu: princip, který má na praksi člověka míti vliv, nesmí právě proto býti vzat z transcendentální spekulace, neboť právě jako nelze na onen svět působiti, přestává působení od něho na nás, a rozum praktický není princip nemožnost tu překlenující. Ostatně i historie náboženství ukazuje postup spíše opačný: od zcela reálních jevů, ač převyšujících moc a vysvětlovací schopnost člověka, šlo se k principu moci a bytosti nadsvětové, ne od této hned k příkazům mravním.

Kant tedy morálním důkazem nedochází daleko, a právem přiznává se sám, že je to vlastně víra, která působí, a v oboru této přece o důkazu mluvíti nelze; tím usvědčil však sám sebe aspoň z nepřesnosti: neboť víra není stále ještě nic mravního, a jako má v křesťanství protestantském býti základem mravního jednání, tak chce Kant opačně učiniti z ní jen princip, kterým existence boží se stává aspoň subjektivně jistou, a patrně, že jako nemůže ona onde dostáti svému úkolu, není ani tato ideálem mravním ani spekulativním.

Kant má zde pojem rozumová víra, který zajisté dle našich představ je *contradictio in adjecto*. Jak mu rozumí? Ne ovšem jako víra podepřená důkazy rozumovými, nýbrž pouze jaksi víra opírající se o morální idee a zákony vrozené rozumu, tedy na principech rozumu stojící, na jich obsahu založená. Avšak pojem ten je vždy

sporný ve svém obsahu a jak »Nábož. ve hranicích pouhého rozumu« ukazuje, vede jen ku zracionalisování náboženství, ne jeho vysvětlení. Kant užívá neméně často výrazu »potřeba rozumu«. Ve výsledku vede ovšem k víře, co je to však v základu? Přes to, že mluví o praktické potřebě, je výraz ten stále příliš intelektuální, je to jaksi potřeba rozumu mítí ucelen obsah první příčinou, nejvyšší realitou pro svět zdání, nutností absolutní pro relativní. Kant nebyl dosti psychologem, aby postavil v pravé světlo tak zvanou »subjektivní potřebu« člověka, mítí oporu pro slabost svoji, potřebu srdce i citu, které jsou jedním z nejdůležitějších pramenů citu náboženského. Kant zná praktickou potřebu rozumu, a kdyby nemluvil o víře, sotva by se vidělo, že je to subjektivní prvek. Ale co horšího:

6. Kant dovoluje, aby rozum theoretický byl ve svých konklusích a operacích přímo ve sporu s praktickým rozumem, aby základ jednoho byl prohlášen za nedokázatelný druhým, ba aby si odporovaly, a aby to, co je jednomu nemožnou ideou, bylo druhému »užitečnou ideou«. Výtku dvojí pravdy není neoprávněná a není úplně falešná; ovšem zdá se zmírněna zeslabením oněch ideí na význam pouze regulativní, ale zda může v tom býti jich *raison d'être*? Jako s jedné strany hleděl sblížití resultáty kritiky theoretického a praktického rozumu v ideách, jež theoretický rozum jaksi tvoří, a praktický jim dává *ratio essendi*, tak na druhé straně znemožňuje to sblížení tvrzením, že theoretický rozum nemá práva idey ty tvořit, ježto to jde nad jeho pravomocnost, a že mají důvod jen v praktickém. Ale tvoří-li je theoretický rozum přec, není v tom vyvrácení předně lišení transcendentálního a imanentního světa a mezi poznání? To jsou jen neshody plynoucí z nejasného a nesprávného oddělení praktického a theoretického rozumu a hledání transcendentálního podkladu pro morálku.

7. Ale jsou ještě jiné námitky: Práví-li Kant, že pozitivního o transcendentních pojmech se nic neví, ale že je nelze spolu vyvrátiti, jsou tím přece již odsouzeny jako prázdné, byť je nechal hráti sebe větší úlohu, a musí pak zůstat na vůli a intelektuální, morální i citové schopnosti jednotlivcově, zda k těm pojmům dochází či nic, a Kant jim dává neprávem přílišnou všeobecnost. A *cui bono*, učiniti transcendentní svět základem morálky, dáti mu však pouze existenci pojmovou, a co platno vyzbrojiti pojem ten anthropomorfismy při vědomí, že to je jen naše představování, a že objektivně o tom nic nevíme? Není to pak silný požadavek člověku, požadovati víru, a nemá pak zjevená víra mnohem větší účinky, a to právem, ježto předpokládá i objektivní existenci? A není to

pak zbytečný ústupek theologii, tvrdí-li se dokonce, že přijetím výkladu: bůh to učinil, nesmí se mysliti nic více než: přírodou to vše tak zařízeno? Není upřímný atheismus neb pantheismus aspoň intelektuální upřímností? Jak možno při objevení oné subrepcce soudu z imanentna na transcendentno ještě požadovati víru morální i náboženskou, která právě vězí v naivním předpokladu, že pojmu odpovídá realní existence? Či lze pro theorii stanouti při empirii, pro praksi možno jíti a nutno jíti k nadsmyslnu? Není nemožno po odkrytí dialektického paralogismu obou rozumů, po uznání pravdy vyvrácení důkazů existence boží stanouti při přijetí první příčiny, nejvyšší reality atd.? Kant připravil nás svým kriticismem o intelektuální naivnost, ale bál se, ba snad necítil potřebu a nutnost srovnati paradoxa a nekonsekvence zbylé! Je to jen svědectví, jak morální síla (rigorismus!) a theismus dovedly mu znemožnit, aby viděl, že dvojím rozumem, jímž chtěl zachrániti základ teologie, když byl ukázal absurdnost racionální base, nelze toho docílit, a že jako je jeden člověk, musí býti možno i názor theoretický a praktický uvést v úplnou shodu. Kantovi se to nepodařilo, ježto zůstal synem své doby, a možno říci, že sdílí osud všech, kteří připouštějí, že by bylo možno víru a vědění nechati ve věčném sporu, problém, který se řeší dějinami i abstraktně, mečem, ohněm, i encyklikami, již od počátku filosofie.

Dotkli jsme se nedůsledností Kantových, připomínajíce ihned, že zásluha zvláště zřetelem k resultátům kritiky čistého i praktického rozumu tím není zmenšena.

Kritika moderních hledisk.

Přistoupíme ihned ku druhému dílu kritiky soustavy Kantovy filosofie náboženství, hledíce k tomu, jak moderní kritika noetická, psychologická i historická se staví k filosofickým předpokladům náboženství, a uvidíme, že jako jsme již mnohokrát uznali pronikavost zásluh Kantových, musíme i tu vytknouti, že razil filosofii náboženství nové dráhy.

Moderní noetika nedala Kantovi za pravdu v rozdělení na dva světy: transcendentní a imanentní. Ač netvrdí, že poznává věci o sobě a připouští relativismus v lidském poznání, jež dostává a dává tedy poznatky modifikované individuálně organismem, vývojem a disposicemi, ač v předmětech odpovídajících představám nevidí jsoucno samo, nevidí se nucenu připustiti, že vedle světa

dostupného existuje zcela jiný svět transcendentní s naprosto jinými, ale nepoznatelnými formami. Noetika ta nechala si zjev z Kanta, ale nehledá k němu věci o sobě. Proto však zná dva druhy empirie: subjektivní (myšlení, cítění, chtění) a objektivní, pokud se jí představuje něco existujícího ještě vedle existence v představě; o jiném světě, zcela cizím, neví nic, protože empirie nedává o něm zpráv. Tím odpadá i nutnost hledati transcendentální objekt; stejně pak s Kantem uznává neoprávněnost zastavení se v kauzálním regresu u první příčiny, a docela nepřijímá hypostasování a personifikování její. Tak odstraňuje noetika předem možnost hledání první bytosti jako původce všeho. Zákon zachování materie i zákon kauzality chrání ji jako zákony noetické od podobné subrepcce. Přichází-li se k představám těm, musí k tomu býti jiné důvody, a je to pak pojem praktický, ale v jiném poněkud smyslu než u Kanta. Jemu musil se nezdařiti pokus důkazu, že je nemožno netvořiti pojmu nejvyšší reality; víme, že přírodní věda zákony svými tomu právě brání, a třeba že obyčejný necvičený rozum snadno se k nim dá svést, je to u něho neznalost zákonů přírodních a nahražování jich jakýmsi ukončením, v němž hraje úlohu praktická potřeba, t. zv. metafysická potřeba (Schopenhauer), a nesprávné užívání kauzality, substance a pod.; a byť byl člověk sebe více praktický tvor, nepotřebuje k vysvětlení světa pojmů nejvyšší reality, absolutní nutnosti, první příčiny. V tom nedává vývoj věd Kantovi za pravdu, a Kant mluví jen za vulgární rozum, kde ovšem mnohé psychické příčiny zajišťují ještě na dlouho trvání náboženských představ ve staré podobě.

Moderní psychologie nezná rozdělení rozumu na theoretický a praktický, z nichž by snad každému samostatně a snad i proti druhému příslušela funkce, zná jen celek duševní o různých stránkách, vlastnostech; proto apriori nepřipouští, že by bylo možno dojiti na jedné straně k něčemu jako pravdivému, co by na druhé straně bylo možno vyvrátiti. Nemůže také souhlasiti s Kantem, který předem vypuzuje pojmy theologické, aby je zadem do své filosofie zase vpustil, neuznává, že by cit mohl přijmouti, co rozumem učiněno nemožným, a to obě právem. Ač tento důsledek není vždy ještě dosti jasný, musí přec vyjadřovat jednotu subjektu fysického i psychického, a různé konflikty se vysvětlují přežitky duševními i sociálními, vlivem vnějším i psychologickým faktem, že vývoj rozumové stránky děje se rychleji než citové.

Tak zamítá noetika a limine pojmy transcendentální, a psychologie ukazuje k jich psychickému základu. A tu zase srovnáváci

a vývojová metoda hledá příčinu vzniku těch představ v subjektivní volní (citové) a intelektuální dispozici a ukazuje, že člověk pozvolna byl veden k těm představám pozorováním přírody, úkazů nebeských, svého postavení mezi oběma, a že dle toho, v jaké okolnosti byl postaven a s jakou dispozicí, právě k vysvětlení těch jevů, jež, jak vidět, nezávisely od něho, si přimýšlel analogii k sobě příčiny mimosvětové, neb, aspoň nejprve, pouze nepoznatelné. Již zde tedy analýsa musí nutně jíti k objevení prvku theoretického i praktického ve vzniku představ náboženských, kterýžto poměr se vývojem měnil kolísavě tak, že ve středověku, době panství náboženství, aspoň nominálního, zastupoval systém představ těch celý theoretický názor světový, od kteréžto doby však vývoj se schyluje k uznání spíše morální stránky náboženství. Kant neocenil dosti správně poměr obou, zvláště podcenil význam theoretického prvku. A vidíme, že právě tím, že náboženství se svými představami se staví příliš ku straně jich významu theoretického, spolu však tyto nejsou přístupny rozumem ani schopny adaptace vysvětlení vědeckého, že se dále vzdaluje stránky praktické a morální, stává se mrtvým systémem, přežitkem, místo živého výrazu citění a chtění, jako bylo ve středověku, kdy představy ty byly skutečně ještě mince za reální, transcendentální existenci. Akcentovali jsme již nekonečnou zásluhu Kantovu o náboženství, že znemožnil jeho representantům neplodné úsilí důkazů ve věci nepřístupné, a že je odkázal k důkazu subjektivnímu. V tom se sblížil s moderními směry náboženské morálky, a v tom vidíme zase symptom jeho modernosti, spolu však varovný hlas novým representantům protestantismu s jich vychloubavou snahou po sblížení s vědou, v niž nevidí své záhuby. Paulsen vidí v Kantovi filosofa protestantismu a má v mnohém pravdu: autonomie jeho morálky, víra a spása skrze ni jedině, vypuzení racionalismu nasvědčují správnosti té paralely, ale snaha přizpůsobiti výklad rozumovým principům stojí v odporu s původním principem protestantismu i Kantem. V náboženství pak Kant principu pokroku ještě nevidí.

A ještě důležitější věc: Kant připouští sám, že náboženské pojmy morálku již předpokládají, že jsou jejím doplněním, ne základem, což zajisté není míněním protestantských theologů. Morálka, míní Kant, náboženství nepředpokládá, ale vede k němu — zda nutně, je jiná otázka. A nevede-li, jak máme příklad v buddhismu, přestává to již býti morálka? Ale pak snadno lze vykrotiti Kantovi z ruky zbraň, jež mu jedině zbyla, aby aspoň zdánlivě uhájil jeden, morální důkaz existence boží. Neboť když jsou mo-

rální zákony před náboženskými pojmy, a moderní věda se k tomu mínění kloní, nabývají tím větší zákonnosti, přesvědčivosti a stringentnosti, učiní-li se ex post závislými na neznámé bytosti, či nabývají teprve tím práva býti zvány morálními? Že by k náboženství nutně vedly, to nyní sotva komu napadne zcela bezpodmínečně tvrdit, a tvrzením, že pak člověk, u něhož k náboženským pojmům nedojde, nemá morálních pojmů, tímto vsunutím celého problému do svědomí jednotlivce se problém ani dost málo nepohne ku předu. A nemají-li náboženské představy zájmu na tvoření morálních zákonů, jak Kant tím implicitně připouští, k čemu jsou pak, jestliže dle jeho vlastních slov nemají konstitutivní platnosti pro rozum? Vrozeností morálních zákonů Kant si tedy vedl sám ad absurdum svůj morální důkaz existence boží.

Ale dal dalšímu vývoji jednu důležitou premisu: Jsou-li možny morální pojmy i zákony bez představ náboženských, a jestliže platnost těchto theoreticky dokázati nelze, a jestliže odporují dokonce zákonům platným pro všechno dění přírodní, jak rozhodnouti pak: ve prospěch morálky či náboženských představ? Ethická kultura se svým velkým posláním sociálním, kulturním i mravním dává k této otázce praktické odpověď ve prospěch první části té alternativy. Neboť po Kritice Kantově je nutná otázka k témuž subjektu, se spojeným rozumem praktickým i theoretickým: Lze při uvědomění si subjektu, že ony představy jsou produkt subjektu — a to přec Kant zajisté mínil — ať theoretického rozumu k vysvětlení jevů neb morálního postulování nejvyššího zákonodárce, ještě věriti, je možná pak víra, jež předpokládá objektivní existenci, byť ji nedovedla dokázati? Klam je možný jen u rozumu nekritického, dříve než si uvědomil, co je jeho vlastním dílem a co prací objektu, čímž začíná každá kritika rozumu; ale po uvědomění si onoho klamu je ona subrepce sice ještě možná, pokud je člověk praktická bytost, ale zničena kritickému subjektu, pro kritické uvědomění si možnost víry v transcendentální objekt je zničena. Kant chtěl odstraniti naivnost a dogmaticčnost rozumu, ale šel jen k objevení klamu, sáhnouti na pojmy samy se neosmělil. Jeho theismus svázal křídla jeho kriticizmu, ale tendence je rozhodně atheistická — to cítil i papež, když r. 1899 dal encykliku francouzskému kleru, varuje před pěstováním Kantovy filosofie jako protináboženské, ač nepochopil morálního jádra podobného náboženství.

Netřeba dále rozebíratí slabé stránky systému; stručně vytkneme ještě jeho přednosti, jimiž umožnil jíti za posavadní směry

filosofie náboženství a činil konsekvence, jež povahu náboženství osvětlují i vývoj umožňují v modernější a plausibilnější podobě.

Kant znemožnil předně racionální teologii, t. j. každý pokus o důkaz existence boží (a je tak proti protestantismu v mnohých jeho formách); ukázal, že zkušenost náboženská je jiné povahy než empirie jiná, a uvedl na správnou cestu hledaje význam jeho v prvku subjektivním, ač podcenil theoretický prvek (a je v tom pro protestantismus). Kant za třetí ukázal, že přední význam náboženství je v poměru, v jakém stojí k morálce, a v tom je moderní. Těmi třemi body stačí zatím vytknouti v nejvšeobecnějších rysech princip Kantovy filosofie náboženství, a to v kritickém období, kdy obory nejjasněji odděleny a myšlenky nejryzeji vysloveny. Neboť co Kant dal později, je jednak jen opakování starého neb dokonce i krok zpět, třeba že snaha po zmorálování náboženství a symbolicko-ethický výklad dogmat i historických jevů náboženství jeví mnohdy značné kompromisy.

Nejméně je to znáti ještě v »Základech k metafysice mravů« z r. 1785. Zde spolu vystupuje, ježto spis je po výtce ethický, idea svobody vůle jako postulátu mravního. Jinak opakuje Kant jen to, co byl dříve a mnohdy určitěji již řekl: Pojem boha jako nejvyššího dobra máme pouze z idee, kterou činí rozum a priori o mravní dokonalosti a již spojuje nerozlučně s pojmem svobodné vůle. Spekulativní použití rozumu vzhledem k přírodě vede k absolutní nutnosti jakési nejvyšší příčiny. I možno říci: zůstává tedy Kant v okruhu Kritiky, jen že rozvádí důležitost pojmů těch ro ethiku.

Zajímavé jest *essai* »o Modlitbě«, mezi »Sedmi malými pojednáními« z r. 1788—91. Obsah jest: Příkládati modlitbě jiné účinky než přirozené jest absurdní; spíše důležitý jsou přirozené účinky, že totiž mnohé představy se stávají živějšími a dostávají tím větší moci jako motivy ku ctnosti; proto je modlitba přípustitelná jen subjektivně, a kdo těch účinků docílí jiným způsobem, nepotřebuje modlitby — konsekvence zajisté docela správná ze subjektivní povahy náboženství.

Titulem i obsahem přímo sem patří, spracováním však do jisté míry zpronevěřením na prvotní myšlence jest poslední spis sem spadající, z doby stáří pocházející, roku 1793 vyšlý »Náboženství v mezích pouhého rozumu«.

V první předmluvě Kant opakuje, že morálka nepotřebuje nejvyšší bytosti ani jiné pohnutky k uznání povinnosti, neboť co neplyne ze svobody člověka, nemůže nahraditi mravnost, připouští

však, že morálka má přece vztah k podobné ideí jako nutnému následku maxim, které dle morálních zákonů se přijímají, a tak vede morálka k náboženství. V předmluvě k druhému vydání liší Kant historické a zjevené náboženství od rozumového, pokud totiž tvoří o sobě systém.

Potom dedukuje Kant z pojmu radikálně zlého v člověku (kterýžto pojem je vlastně již dogmatickým pojmem pozitivního náboženství), že ne náhlým přechodem, nýbrž revolucí smýšlení lze docílit obratu. Kant je dosti moralistou, aby mluvil nadšeně o citu vznešenosti svého lidského mravního určení, a, vidí v něm možnost výchovy k mravnosti, nedbaje, že mluvil právě o radikálním zlu a nutnosti revolučního převratu. Dle toho pak, pokračuje, zda náboženství se vyčerpává v kultu neb jde k požadavku mravního života, liší náboženství kultu a morální. Idea morálně bohumilého člověka leží již v našem rozumu jako vzor; spása je pak jen v mravném smýšlení člověka, a morální podklad náboženství činí zbytečnou víru v zázraky. Člověk má vyjít z přírodně-ethického stavu, aby se stal členem ethické obce, t. j. národa božího s ethickými zákony. Tou ideou národa božího, ale s lidským zřízením je církev, čímž idea ovšem utrpěla; ale církev je reprezentantem státu božího; vychází od nějaké historické nebo zjevené víry (církevní víry), jež nejlépe je založena na nějakém svatém písmu. Ale jen rozumová víra je sdělitelná; avšak jen čistá víra je schopna, aby se na ní založila všeobecná církev, rozum však na ni tolik nespolehá, a všechno náboženství spočívá v tom, že považujeme boha za zákonodárce, jenž má být uctíván. Zákony jeho mohou být statutární neb morální. Přijmeme-li ony a klademe-li do řízení se jimi své náboženství, potřebujeme jich zjevení a přicházíme k historické, ne čistě rozumové víře; ta však nemá práva na všeobecnost, ač je praktická pro svoji konkrétnost. Jen jedno je náboženství, ale různé jsou druhy víry, této lze bránit, ono nelze vnutit. Vždy je však moment theoretický u víry vedlejší, nesplní-li úkolu, působiti k naplnění všech lidských povinností jako božských příkazů. Přece však listiny církevní podléhají kritice rozumové a historické, cit k tomu nestačí, dávaje jen subjektivní vztah individua k dotyčným jevům. Nenáhly přechod církevní víry v úplné panství čisté víry náboženské je přibližování se říše boží. Ježto pak pravá víra musí mít znak všeobecnosti, tedy uznání nutnosti, může být jen čistá víra náboženská, která se zakládá úplně na apriorních principech rozumu, základem pravé církve; z toho následuje, že historická

část zmizí časem úplně, a že náboženství jednou bude sprostěno všech empirických prvků, všech statutů, které spočívají na dějinách.

Čisté rozumové náboženství připouští ovšem jen ideu cirkve neviditelné, a všichni lidé budou sluhy čistého rozumového náboženství. Nyní idea takového náboženství jako čisté rozumové víry se aspoň cítí, a tak jest doba přibližování se říše boží na zemi (srv. ideály Smetanovy); nás interesuje stále více otázka, ne co je bůh o sobě, nýbrž co je pro nás jako mravní bytost, i je pak víra v boha vírou v něho jako: 1. všemocného stvořitele nebe i země, t. j. morálně jako svatého zákonodárce, 2. jako udržovatele lidstva, dobrotivého řiditele a mravního opatrovníka, 3. jako spravedlivého soudce. Srdce, rozum i svědomí nutí pak člověka příkazů morálních jako bohem daných šetřit a jeho jako soudce se báti, a nejvyšším cílem člověka jest a má být láska k zákonu, vedle níž je principem víry: bůh jest láska. Kant nerozpakuje se převádět i dogma trojice na analogický výklad: milující prvek té ideje je bůh-otec; pokud projevuje se ve své všeuhržující ideji, svém od něho splozeném a milovaném pravzoru lidstva, máme jej cítit jako boha-syna, a pokud dokazuje lásku jako založenou na moudrosti, jako boha-ducha svatého, výklad to, který snad imponuje moralistickým podkladem, jinak však není než obnovená scholastika.

Každé náboženství, i zjevené, pokračuje Kant, musí mít v sobě prvky přirozeného náboženství, neboť zjevení lze k pojmu náboženství jen rozumem přimyslet, protože ten pojem jakožto odvozený od závaznosti na vůli morálního zákonodárce je čistým pojmem rozumovým. Jeť pak zjevené náboženství to, v němž musíme předem vědět, že je něco božského příkaz, abychom to uznali za svoji povinnost. To pak náboženství, v němž musíme předem vědět, že něco je naší povinností, abychom to uznali za božský příkaz, je přirozené náboženství. Ten tedy, kdo prohlašuje pouze přirozené náboženství za mravně nutné, může být zván racionalistou ve věcech; popírá-li skutečnost všeho nadpřirozeného zjevení, je naturalistou; připouští-li to, tvrdí však, že znáti je a že skutečně přijmouti nenaleží nutné k náboženství, je čistým racionalistou; považuje-li víru v ně za nutnou k náboženství, je čistým supernaturalistou ve věcech víry. Přirozené pak náboženství jako morálka, spojené s pojmem boha jako mravního původce světa a nesmrtelnosti, dává čistý pojem praktického rozumu, který předpokládá tak málo theoretické schopnosti, že každého člověka o něm možno prakticky dostatečně přesvědčit a působení jeho jako povinnost každému imputovati. Právě náboženství pak obsahuje pouze zákony, jejich nepodmíněnou nutnost

jsme si vědomi, a jež tedy uznáváme za zjevené pouhým rozumem. Viděti v statutárních zákonech podstatu náboženství je »Religionswahn«; anthropomorfismus náboženský je theoreticky nevinný, pro praktický poměr však nejvýše nebezpečný, i pro naši mravnost. Zní sice povážlivě, není však zavržení hodno, že každý člověk si tvoří svého boha, ba dle mravních pojmů se tak státi musí, aby jednotlivec na něm ctil toho, jenž jej stvořil. Pověrečný »Religionswahn« má v sobě prostředek mnohému dostačující působiti proti překážkám smýšlení bohulibého, a ač má tak dosti rozumného do sebe, je zavržení hodný, že to, co je jen prostředkem, se pak činí bezprostředním předmětem bohulibým; ale blouznivý »Religionswahn« je morální smrtí rozumu, a zásadou církevní víry musí býti, míti vedle prvků statutárních také živel, jenž by přivodil náboženství dobrého života jako cíle, aby pak onen blud mohl odpadnouti. Služba fetišů je všude, kde netvoří základ církve princip mravnosti, nýbrž statutární příkazy víry, pravidla víry a observance; to je »Pfaffentum«. Pravá služba jako pravá církev jest neviditelná, t. j. služba v srdci, a modlitba jako prostředek milosti je pověrečný klam. Základy mravnosti lze u každého nalézt, a je to jen chytrá taktika, zakládati ji na faktu historickém; i morálně věřící člověk jest otevřen dějinné víře, pokud ji shledává příhodnou k oživení svého čistého náboženského smýšlení, kterážto víra má cenu jedině tehdy, je-li svobodná a nikoli vynucena hrozbou.

To je obsah posledního nábožensko-filosofického díla Kantova, v němž přes velké přednosti nemohu neviděti celkový úpadek kritické síly a prohrěšení se na zásadách Kritiky, ač Schweitzer (Kantstudien 5) s katolického stanoviska ve spisu tom vidí modernost Kantovu; to platí však jen v jednom ohledu. Ba zdá se mi, že třeba Kant po morální stránce zůstal věren stanovisku dřívějšímu, ba nutnost morálního náboženství ještě více akcentoval, přec se na druhé straně přiblížil značně zracionalisování náboženství tím, že více než možno a správně, mluví o odvození jeho zásad z čistého rozumu, v němž pravdy morální a jich prostřednictvím i náboženské jsou prý obsaženy. Jako našel Kant v Kritice čistého rozumu v rozumu základ apriorních forem názoru a myšlení, na nichž zakládající se poznání mělo pro apriornost znak všeobecnosti, jako totéž učinil v Kritice praktického rozumu pro obor mravní stanovením, že mravní principy jsou stejně vrozeny praktickému rozumu kategorickým imperativem, jenž právě proto je též všeobecně stringentní, tak doufal Kant najíti i základ jediného, pravého, všeobecného a nutného náboženství, a myslí, že se mu to podařilo redukováním jeho na apriornost

[illegible][illegible]

vnášení morálky do náboženství; ale to, co zajisté je chybou se stanoviska historického, je předností ideově: náboženství nepovstalo přenesením původce mravních zákonů v nás, jež cítíme jako vrozené a nutné, na původce mimo nás, ale náboženství směřuje vývojově rozhodně k tomu cíli. Již Fichte našel v náboženství cit mravního řádu světového, a modernost protestantismu vůči katolicismu není jeho teorií, nýbrž praxí, ne v rozumovém zdůvodnění a výkladu, nýbrž ve vnitřnějším pojmání významu náboženství. A touto stránkou především jest Kant filosofem protestantismu, jak jej nazval Paulsen (Kantstudien). Ale Kant sám dobře neliší, kde kritizuje náboženské pojmy a kde dává ideál vývoje, kde kritizuje náboženství vůbec a kde křesťanství. Ideál náboženství, jak ho Kant pojmal v tomto posledním spisu, není neuskutečnitelný, zajisté však nebude náboženstvím čistého rozumu, jak se Kant dal mýlit prvním bludem své praktické filosofie o apriornosti mravních zákonů v člověku, nýbrž bude, aspoň v ideálu náboženství, kde mravní stránka Kantem tak akcentovaná se stane centrem ideálů i transcendentních, jež nikdy při transcendentní potřebě člověka nezmizejí, Ethickou kulturou jako náboženstvím budoucnosti.

To je obraz filosofie náboženství i náboženského smýšlení Kantova; mravní hloubka, upřímnost i ideálnost pojí se s kritickou ostroší, již před tím nikdo nedosáhl. Předsudky doby a theistický podklad jeho povahy bránily mu ovšem činiti bezohledné konsekvence z daných předpokladů. Ale když r. 1794 po posledním spisu nábožensko-filosofickém bylo censurou ministerstva Wöllnerova Kantovi zakázáno o věcech náboženských psáti neb přednášeti, stalo se krátkozraké to veto jen na prospěch Kantova systému theoretického a praktického. Kant popouštěl ze zásad theoretických a přijímal rezervy praktické i náboženské. Došed vrcholu theoretické kritiky v Kritice čistého rozumu, kde nechal ideu transcendentní jen jako pouhý postulát, a připustiv do subjektu již příliš mnoho vry v praktické filosofii, Kant vlastně má ve spise posledním, ač formálně tak nečiní, ideu boha již zase předpokladem, třeba že s rezervou, že je to pomocná idea.

Ale o to se stroskotává celý náboženský Kant. Idea nestačí jako taková za podklad náboženství: theoretické schéma nepůsobí na konstruování vry a církve, dogma přechází až po víře. Kant vidí, že náboženství chce podklad reální, historický jev konkrétní, a přec doufá, že z regulativní idey dostane dostatečný motiv ku báni náboženství. Kant zůstal ovšem náboženským, to bylo v jeho

povaze, po celý život, a jeho filosofie nabývá teprve náboženskými názory svého ucelení, potvrzujíc jen, že těžiště jeho filosofie je vlastně ve stránce morální. Ale svojí kritikou zničil theoretický podklad náboženství; v tom má pravdu Wöllner i encyklika z r. 1899; ale to se stalo ne posledním spisem, nýbrž již Kritikou, jejíchž mnohých konsekvencí nečinil.

Kant však dal řešení problému náboženského docela nový správnější a pokrokovější směr, přizvukovav moment mravní. V Kantovi možno viděti v tomto problému styk dvou světů náboženských, spor jich o jednotlivce i celé lidstvo. Je nejen intelektuálním, nýbrž i mravním a náboženským svědomím své doby i příštích generací, neboť rozloživ sebe výtečně na prvek kritický a dogmatický, morální i náboženský, našel všude zde základ představ těch i subrepce praktické a theoretické, aby pak ukázal správnější cestu. Tak je Kant nejen »Alleszermalmer«, nýbrž i Daedalus moderní filosofie.*)

*) Poukazy k nečetné literatuře sem spadající, mně nepřístupné, hledej v »Kant-studien«.

FR. KREJČÍ.

Aug. Smetana v boji o náboženství.

Předneseno ve spolku Aug. Smetany dne 23. února.

Jest dvoji druh velikosti, kterou vyvolení jednotlivci nabývají významu pro vývoj svého národa nebo lidstva vůbec. Jedni silou myšlenky a silou vůle uchvacují a strhnou ty, kdo jim porozumí, a jež dovedou svým vlivem ovládnouti, na nové dráhy; stojí v jich čele a bojující padají nebo vítězí. To jsou v ů d c o v é na dráze pokroku, za nimiž se lid žene s nadšením a láskou a skrze něž vývoj postoupí o krok anebo hned o celý skok v před.

Druzí nejsou vůdci, jimž dav jásá vstříc; od současníků bývají nepoznáni, ba zneuznáni. Teprv potomci pochopí jejich cenu a význam, když pohlížeje na jich život, práci a snahy z větší dálky, ustrnutí poznávají, že ty sny, ty touhy, ty boly a pochybnosti, které nyní hýbají celou společností, oni prosnil, protoužili, protrpěli dávno dříve. To jsou národní s v ě t c i, od nichž a na nichž se potomci učí, jak svůj život chápati a udržovati ve směru pokroku, který byl takovými vynikajícími jednotlivci anticipován. K nim náleží plným právem také Augustin Smetana a spolek Váš charakterisovav snahy svoje jeho jménem za takového jej uznává. Já pak byv vyzván p. předsedou, abych na památku tohoto vzácného muže promluvil několik slov, nevím, jak bych lépe převzatému úkolu vyhověl, než když pokusím se naznačiti, čím nám, nynějším lidem Smetana jest, čemu se z jeho života a práce můžeme pro potřeby přítomného snažení a toužení učiti.

Řeknu to nejdřív krátce: V životě Aug. Smetany je pro českého člověka zkonkretisován problém náboženský. V tom, co myslil, cítil, jednal, jest odpověď na otázky, jež v souhrnu svým tvoří problém náboženský. Z jeho života ten problém na nás doléhá, vnucuje se nám, jako na nás doléhá idea nějaká z díla umělce; ba řekl bych, že odtamtud problém náboženský na nás křičí, křikem.

kteří se zadírá v srdce a mysl rozruší k přemýšlení. Jen pohledět na ten život a jsem jist, že není člověka tak otrlého, tak blaseovaného a na druhé straně tak odborným věděním zpyšnělého nebo filosofickou spekulací nad náboženské skrupule domněle povzneseného, aby poznaje strastné zápasy ušlechtilé duše Smetanovy, jež popsal krví srdce ve svých Zápiskách, se nezachvěl a nezamyslí. Jsou lidé, kteří bojí se přiblížit se k nějakému problému; vědí nebo tuší jeho dosah, vědí nebo tuší, že rozřešení jeho dříve nebo později dítí se bude s neúprosnou nutností — ale jen aby oni měli pokoj, jen aby oni nemusili si kaziti dobrý rozmar přemýšlením a obětovati něco z toho, co jim zpoehodlnuje život, jenž se tak krásně žije, když násilně přimhouříš oči, abys neviděl hrozících mraků, a když svědomí necháš uspat vírem požitků. A církev omamnou mystikou svých obřadů, skvělou nádherou své moci, před níž koří se vládcové světa, tu hrozivým, tu lichotivým a lahodným hlasem svých kněží obepínajíc celý život od kolébky až do hrobu, zasahujíc v něj v okamžicích nejvýznamnějších, kde vznešený cit činí přístupným představám touhu utiřujícím, třeba odpíral jim rozum — církev přitlačuje přimhouřené oči, když by se chtěly pootevřít. Takovým lidem může vyburcovati svědomí k něž Smetana, jenž tížící jej roucho kněžské odložil, ne aby našel cestu v náruč milované ženy, ani aby domohl se hmotných prostředků, nýbrž aby trnitou cestou bídy a strádání kráčel za tím, co dle jeho přesvědčení bylo pravdou a nesnášelo se s předpoklady, jichž symbolem je roucho kněžské. Klerika nedodala by Smetanovi vznešenosti, kdyby ji neměl odjinud, ale činí jej znatelnějším, Smetanu kleriku svlékajícího a odhazujícího všimne si právě takový požitkářský, egoistický člověk, jenž církevní instituce užívá k uspání svého svědomí. Vidět kněze z církve vystupujícího bez zistných ohledů, z pouhé lásky k pravdě, je za daných poměrů něco neobyčejného, imponujícího, a jestliže současníci nedovedli se z ustrnutí vzpamatovati, aby čin ten pochopili v pravém významu, — vždyť Smetana žil tak krátce a veřejnost byla zaujata pohnutým bojem národnostním — my máme dosti času, abychom poznati se snažili pravé motivy stopující je až ke kořenům z hloubi nitra Smetanova vyrosteš, a čím více o tom přemýšlíme, tím výrazněji si uvědomujeme problém náboženský.

Než — jaký je to, jaký míníme problém, ten náboženský?

Náboženský problém můžeme bez dlouhých úvah docela srozumitelně zhustiti v otázku: mohu, smím věřit? a z toho eventuální otázka: nemohu-li věřit, co mám dělat? Předložím-li si otázku, mohu-li věřit, znamená to, že jsem propadl skepsi, že pochybuji

o pravdivosti základních představ náboženských a o všem, co na nich zbudováno jest v mém světovém názoru a ve společenské organizaci, a skepse taková musí vzniknouti v člověku vždy, když pozná cenu pravdy pro život a řekne si: *chci vědět*. Vědět — to jest mít tak dokázáno, že ani já, ani kdo jiný o pravdivosti nemůže pochybovati, nebo jinými slovy: moci se přesvědčiti o pravdivosti nějakého poznatku, tvrzení, soudu sám těmi prostředky, které nejen u mně, ale i u jiných lidí pochybnost vylučují, kteréžto prostředky jsou: vnímat smysly, zažít ve svém nitru a logický důkaz na základě jejich provedení.

Věřit znamená pokládati za pravdu, o čem se nemohu přesvědčiti sám, kde není důkaz nepochybný toho druhu, jako při vědění, možný, kde musím spoléhati na autoritu, která pravdu ví, či o níž mám předpokládati, že pravdu ví. Věřit tedy není vědět; vědění a víra se vylučují, neboť, kde vím, nepotřebuji věřit, a věřím tam, kde nemohu vědět. Jakmile ve mně vznikne vědomá snaha, jejíž výrazem je odhodlání: *chci vědět*, nemohu se s vírou spokojit; a jakmile seznám, že obsah víry odporuje tomu, co vím nebo mohu vědět, je víře konec. Zdálo by se, když to vezmeme theoreticky, že tu je snadná pomoc. Vylučují-li se vědění a věření a *chci-li vědět*, tu bych měl přestat věřit a vše, co se jen na věření, které nemohu změnit ve vědění, zakládat, odmítnout.

Avšak, já nevím všechno s tou přesvědčivou jistotou pravdu zaručující, co potřebuji vědět a co bych věděl *rad*. Náboženství vyvinulo se cestou přirozenou a přirozenou cestou lidé naučili se věřiti, takže víra, nanejvýš náboženská víra, jeví se jako něco, co musí býti a v náboženství podávají se lidem k věření věci, které by si vroucně přáli, aby byly pravdou. Rozum se vzpírá, ale cit, srdce nutí věřiti. Milionové věřili, nacházeli v tom štěstí a klid, proč my neměli bychom z téhož pramene čerpat útěchy? Takovým způsobem místo jednoduchého rozřešení sporu vědění a věření, které by záleželo v prostém zamítnutí víry a které je se stanoviska rozumu jedině možné, žádá cit jiné rozřešení ve formulaci: *poněvadž nemohu vědět, chci věřit, musím věřit*. A pro rozum místo prostého logického důsledku *»nevěřit«* vzejde problém: *mohu-li, smím-li věřit*. To je ten problém náboženský pro moderního člověka zásadní důležitosti, kolem něhož se všechen vývoj otáčí, od jehož rozřešení závisí budoucnost společnosti, problém, jímž trpí jednotlivec, poněvadž rozum ocítá se ve sporu s citem, což ohrožuje duševní rovnováhu — tak potřebnou k určování poměru k prostředí životnímu a jímž trpí celá společnost, poněvadž a pokud základy její nynější

organisace spočívají na pilířích věrou náboženskou vetknutých v půdu na níž celá stavba, založena.

Jak rozřešil problém ten Smetana pro sebe a co se z toho naučiti můžeme? Smetana přijal s neúprosnou odvahou, již mu bylo tolik trpěti, důsledek, jenž je logicky jedině správný; dospěl k přesvědčení, že nelze věřit — a zamítl náboženství. Smetana vyrostl v poměrech, v nichž náboženská víra hluboce se musila zakotviti v jeho srdci a vyvíjel se za okolností, nad něž se nedají mysliti příznivější pro sesílení a utvrzení nálady náboženské. Na něho mohly působiti všechny vlivy plnou mocí, které udusují skepsi rozumovou a dávají podporu citovým vznětům proti důvodům rozumovým na prospěch náboženství. Tím nabývá zápas vědy a víry, který se se v nitru jeho odehrál a vítězstvím vědy skončil, pro pozorovatele sugestivního účinu. Smetanův otec byl kostelníkem u sv. Jindřicha a rodinný život, jehož vlivu stopy vtiskují se nesmazatelně v povahu člověka a mnohdy určují směr vývoje jeho, i když se děje v okolnostech zcela rozdílných, pochopitelným způsobem učinil z mladého Smetany chlapce zbožného, jenž na víře i na všech vnějších církevních zařízeních lpěl celou duší a jehož ideálem bylo státi se knězem. Otec jeho přál tomu spíše z ohledů hmotných, ale z upřímného líčení Smetanova v Zápiskách, jež psány jsou tak, že byste chtěli na pravdivost každého slova přísahati, je patrné, že touha státi se knězem vyplývala z nejvnitřnějšího nitra jeho bytosti. Vypravuje kterak absolvovav fysiku o prázdninách vkrádal se každého dne do týnského chrámu, aby nebyl viděn od soudruhů, a ušel úšklebků z pobožnůstkářství, schoulil se tam do nejtmaějšího koutku a oddával se víru zbožných myšlenek, máje srdce přeplněno blahým citem, že je zde Nejvyššímu nejbliže. Tu přával si, aby octna se na dně nějaké propasti z nejhlubší hloubi mohl vysílati modlitby své k Bohu. Pripadal si jako psanec, jenž svou existencí uráží majestát Všemohoucího. A když pak před pozdvihováním v kostele zavládlo ticho a kněz u oltáře pozdvihoval Nejsvětější, tu ronil horké slzy. Vyznává, že tehdy, kdy Vzpomínky své psal, pochopuje, jak krásný a povznášející je cit pravé zbožnosti a jak asi blahodějně působí na lidi, kteří neznají nic vyššího než zbožnost. Když pak tužba jeho došla splnění, když stal se členem řádu křížovníků a když matka požehnávši jej křížem odešla z cely klášterní, tu padl na kolena a rozplakav se blažeností, vroucně se modlil, aby ho Bůh zasvětil své svaté službě.

(Dokončení.)

ROZHLEDY.

ROZHLEDY PEDAGOGICKÉ.

Píše Jaroslav Novák.

[Novější literatura o J. J. Rousseauovi: J. J. Morley, R. Mahrenholtz, H. Höffding, G. Compayré, H. Beaudouin, Joly, Chatelain, A. Bougeault, R. J. Möbius, Th. Davidson, F. Mugnier, E. Ritter, Chuquet, A. Espinas, G. Rodella.]

Díla Rousseauova měla význačnou působnost na dobu svou; a ještě dnes jsou to spisy aktuální, znovu vydávané, čtené a studované. O životním díle Rousseauově, jeho názorech filosofických a pedagogických vzrostla veliká literatura, a v rodišti jeho, Ženevě, založena loni společnost studiu Rousseaua a rousseauismu výhradně zasvěcená. V pracích dřívějších více se přihlíželo k myšlenkám a teoriím velkého samotáře, romantika, naturalisty, a málo se dbalo jeho životních osudů, jeho duševní fysiognomie, tak zvláštní, svérázné. A právě u Rousseaua člověk a dílo jeho jsou spolu organicky srostlé, jednoho bez druhého nelze pochopiti. Zde znamenají veliký, směrodatný obrat zvláště knihy Morley-ho a Möbia.

Starší životopisy Musset-Patthayův,¹⁾ G. H. Morinův,²⁾ Saint-Marc-Girardinův³⁾ nemohly ještě čerpati z materiálu dopisového, jenž právě u Rousseaua je zásadní důležitosti. Korespondenci počali vydávati L. Rosscha,⁴⁾ Streckeisen-Moulton⁵⁾ a H. de Rothschild.⁶⁾ Starší

¹⁾ Histoire de la vie et des ouvrages de Jean-Jacques Rousseau (Paříž 1821)

²⁾ Essai sur la vie et le caractère de Jean-Jacques Rousseau (Paříž 1851).

³⁾ Rousseau, sa vie et ses ouvrages (Paříž, 1848, 1851, 1852, 1856, 1875).

⁴⁾ Correspondance inédite (1858).

⁵⁾ Jean-Jacques Rousseau, ses amis et ses ennemis. Correspondances publiées par Streckeisen-Moulton (Paříž 1865.)

⁶⁾ Lettres inédites de J. J. R. (Paříž 1892.)

díla o Rousseauovi jsou buď tendenčně psaná nebo kusá, teprve některé novější práce z posledních 10—15 let znamenají rozhodný pokrok a četností i vnitřní hodnotou svou jsou vzácným potvrzením názoru výše vysloveného o aktualitě díla Rousseauova, jeho životnosti a časovosti i ve dnech našich.

Novějšími spisy jsou mnohé nesprávnosti opraveny, omyly odstraněny, mnoho nového světla vrženo na život i práci myslitele Ženevského. Zkoumáním B o u g e a u l t a, C h a t e l a i n a, J o l y h o a zvláště M ö b i a zjištěno, že Rousseau trpěl chorobným stihomamem a tím vneseno nové světlo v celý jeho životopis. A bylo již na čase, aby se Rousseauovi i po této stránce dostalo spravedlivého ocenění. Valná část dřívějších životopisců líčila nám Rousseaua jako vagabunda potrhleho, nevděčného, prostopášného a polovzdělaného, i zůstávalo hádankou, jak takový člověk mohl stvořit díla tak cenná, a jak mohl tak silně působiti na celou Evropu.

Dvousvazkové dílo J. M o r l e y - h o ¹⁾ vyšlo nejprve r. 1873, poslední vydání je z r. 1896. Hned při prvním vydání užil spisovatel bedlivě a svědomitě materiálu dopisového, pokud byl tehdy vydán, v dalších četných vydáních pak leccos doplnil. Sám konal k práci své studie v archívech francouzských, švýcarských a anglických.

V předmluvě osvětluje Morley dobu Rousseauovu, podstatu velké revoluce, již srovnává s povstáním křesťanství. Kdežto křesťanství zachovalo civilisaci z trosek římské veleříše, zachránila revoluce energii a zásadami svými pokrok lidstva. Kdežto bezpodmínečná oddanost ve vůli boží a naděje na nevyslovitelně rozkošnou odměnu po smrti byla motivem hnutí křesťanského, jest motivem hnutí revolučního nedílná láska k bližnímu, pevné hledání spravedlnosti a šlechetná spokojenost v naději, že, když ne my, jistě jiní budou mít užitek z odměny ať jakékoliv. Voltaire, Diderot a Rousseau představují tři směry v revoluci právě tak, jako Lafayette, Danton a Robespierre, nejbezprostřednějším však jest Rousseau, neboť on první aplikoval své theoretické názory na společenské poměry, které pak revoluce změnila. Je těžko vyšetřiti, jak dalece bezprostřední působení Rousseauovo stalo se později následkem chybné metody škodlivým. Ale jisto jest: Jeho spisy vzbudily nadšení, následkem jehož byla poslána americkým osadníkům pomoc, a to v boji, který se stal rozhodným pro celé lidstvo.

¹⁾ Rousseau by John Morley 2 svazky (Londýn, Macmillan & Co. 1896, 8^o I, XIII + 387. II, XI + 348).

Pod vlivem jeho učení vznikla ústava Spojených Států, a jeho působením více než koho jiného se povznesla Francie z hlubokého úpadku, kamž ji byl přivedl celý její systém sociální a politický, i našla onu nezdolnou energii, která ji zachránila před rozpadnutím uvnitř a rozdělením z venku. Přes to, že Rousseau byl v politice největším revolucionářem, byl v náboženství nejčilejším zpátečníkem. Není jen původcem jakobinismu, ale také katolicismu restaurace.

Rousseau byl učitelem národů, který nepůsobil ani tak správností myšlenek jako hloubkou a žárem mravního citu, přinášeje s sebou onu nepochopitelnou schopnost učit mnoho duší milovatíctnost. Takovými byli pro křesťanství: sv. Pavel, Hildebrand, Luther a Kalvin a u Řeků Platon. A tak Rousseau zaujal místo své mezi těmi, kteří připravovali první jednání dramatu revolučního, jehož páte jest nám ještě zastřeno rouškou tajemnou.

V usilování o zjednodušení vztahů sociálních, o rovnost lidí, uvolnění jednotlivců a návrat k přírodě leží tajemství Rousseauova vlivu na generaci, která byla ztracena v troskách padlých systémů.

Osobnost Rousseauova má na sobě mnoho dvojsmyslných a odpuzujících stránek. A proto také čistě rozumoví soudcové ho jednoduše odsoudili. Ale právě Rousseau více než kdo jiný z našich předků duševních má nároky na shovívavost a útrpnost těch, kteří studují jeho život. Přes všechny nedostatky a nedůslednosti své náleží Rousseau k duchům, kteří přijdou občas, aby urychlili vzrůst nových myšlenek a rozvířili klid země. »O mnohém pomlčíme,« praví Morley, »co jest bolestné a odsouzení hodné, když pomyslíme na to, že jest to zásluhou Rousseauovou, když nyní pokládáme každý den za ztracený, kdy jsme nemyslíli na těžký život ve světničce podkrovní a v chudé chatrči, na ztracené dítky a pošlapané ženy špinavé spustlosti ve velkých městech. Neboť Rousseau to byl, který poprvé v naší době moderní zahájil tento boj, který jest jedním z množství bojů lidskosti. »Rousseau činí chudého pyšným,« bylo o něm správně řečeno.

Několik současníků ho následovalo, a on vedl dále dílo, které druzí připravili. Ale ze všech jen Rousseau měl dar zlatých úst. Poprvé od něho zaslechla jemná, elegantní Evropa cizí ji dosud zvuky a viděla slabý pablesk z nestálého stínu, ve kterém žijí obyčejní lidé. Věda má vyhledávati cestu k světlu a osvobození, má ji připravovati a organisovati. Ale lidstvo mnohým jest povinno tomu, jenž tento problém vyslovil, napsav v listech plamenných

o krutých hodech králů a boháčů, že civilisace jest jen paskvil, a jenž dále pro budoucnost nadchl generaci mužů a žen k pevnému rozhodnutí, že raději zahynou, nežli by žili ve světě, kde takové věci jsou možny.

Na mládí Rousseauovo hned při narození padl první stín smrti matky. Čtením románů se u hoča vyvinula mocně fantasie, kdežto smysl pro skutečnost mizel. Za pobytu u pastora Lamberciera v Bossey dva mohutné dojmy na něj působily: probudil se v něm pohlavní pud a pocítil nenávist proti bezprávní. A již zde Morley diví se otevřenosti Rousseauově, s jakou přiznává se ke svým pokleskům, a která nemá sobě rovné ani u lékařů.

Na základě velkého materiálu líčí pak Morley poměr Rousseauův ku pí. de Warens, této ženě milé a při všech slabostech obdivuhodné: a uznává, že pro Rousseaua bylo štěstím, že se setkal s touto ženou, jelikož jinak by byl nejspíše zanikl předčasně v bojích života.⁸⁾ A hned tu Morley zdůrazňuje jednu věc, kterou mnozí vědomě nebo nevědomě přehlíželi, že sotva který velký spisovatel od obrození literatury byl tak málo obeznámen s literaturou a tak málo děkoval literatuře v nejvíce charakteristické části díla svého jako Rousseau. Rousseau studoval ve svém životě tuláckém, on se vzdělával v životě, úplně se oddáv plnosti svých vlastních dojmů. On poznal ve svém životě potulným život v celé nahotě jeho zevnitř a ne, jako většina lidí, jen z venku. Zajímavé jest, jak mocně působilo učení Jansenistů na Rousseaua, a jak ho zase pí. de Warens ze strachu před peklem vyléčila. Jeho filosofická studia, konaná v Annecy a v Les Charmettes docela autodidakticky, mají zvláštní metodu. Rousseau bez kritiky četl spisy nejrozumnější, aby pak, až by měl jistý fond, mohl na základě jeho souditi. Morley myslí, že by měl Rousseau mnohem větší význam pro Evropu, kdyby byl býval vychován v jednom filosofickém systému a neměl od každého filosofa jen drobty. Možná, ale tím by byla setřena také velká část individuality jeho a jistě značně zredukována ona bezprostřednost, která činí slova Rousseauova tak plamennými.

Spojení s Terézou Levasseurovou bylo oběma neštěstím a Rousseauovi hlavně tím, že děti poslé z tohoto spojení dal do nalezince. Omluviti se tento skutek nedá, ale pochopiti z materiálního

⁸⁾ Srovn. Mugnier F., Mme de Warens et J. J. R. (1891) a Alf. de Montet, Mme de Warens et le pays de Vand, 3. sv. Mémoires et documents publiés par la Société d'histoire de la Suisse romande (1891).

a zdravotního stavu Rousseauova; a Morley praví: «Lépe jest, nepoznají-li dítky vůbec lásky rodičů, je-li to za cenu špatného příkladu a mravní zkázy navždy.»

První vystoupení Rousseauova podáním pojednání akademii Dijonské vzbudilo pozornost. Byla to originalita myšlenky, že vědy zkazily mravy člověka, která současníky tak nadchla. Morley praví: «Originalita neleží ani tak v hlavní myšlence, nýbrž v ohni a upřímnosti a také velice neakademickém způsobu, kterým bylo učení toto podáno a odůvodněno. Není v tom taková originalita říci své generaci, že je špatná a zkažená, jako býti přesvědčen, že tomu tak je, a přesvědčiti generaci samu, že máte toto přesvědčení a že máte pro ně důvody.»

Logickým postupem se vyvinuly myšlenky Rousseauovy, až pak tajemná vise je srovnala v plastický celek. Jest to první opovězení boje posvátného fanatismu a čarovné lásky proti kamenné a necitelné skutečnosti. A Morley také připouští částečně pravdivost slov Rousseauových, že prvním Discoursem počíná utrpení jeho života; vkročil tím na pole literatury, na kterém dlouho bojoval, až uprchl s něho shledav, že nedosáhne cíle svého: učiniti lidi lepšími. Morley vymezuje dále závislost Rousseauovu na předcházejících filosofech a srovnává ho v působení jeho se Sokratem. Shledává ovšem jednostranným důkaz Rousseauův o původním nevinném, čistém stavu lidstva; naopak vždy více se jeví, že lidstvo se stále zdokonaluje. Rousseau tu vlastně vyslovil jasně myšlenku, že ctnost bez vědy je lepší než věda bez ctnosti. Bylo již dobře, že se jednou ozval hlas proti společenské hierarchii, bdící nad každým krokem členů svých. Jest jen škoda, že se postavil tak proti vši práci myšlenkové, která přece také působí k blahu lidstva. Tvrdilo se kdysi, že Rousseau sám nevěřil ani slova z toho, co zde napsal; ale to se právě vysvětluje tím, že lidé věřili tak pevně v samospasitelnost vědění, že nemohli věřiti, že by někdo byl jiného názoru.

V druhém Discoursu «O nerovnosti» obírá se Rousseau tématem tehdy běžným, které přesněji než on před ním projednal Morelly, jehož spis však zapadl. Již tento stavěl se proti tvrzení Montesquieu-ovu, že zákony činí člověka tím, čím je; a tu Rousseau tvrdí, že státníci a moralisté vedli lidstvo na nepravou cestu, poněvadž vycházeli od předpokladu, že lidé jsou od přírody špatní, kdežto lidé byli od počátku dobří. Rozdělení přírody, povstání majetku bylo nejhorším zlem pro lidstvo. Křesťanství, které

se stavělo proti majetkovému principu, chytilo v tom, že odkazovalo jen na onen svět. A Rousseau více než polovici tohoto discoursu věnoval vyličení stavu původního, aby přesvědčil čtenáře, že existoval, a jak byl krásný.

Velký význam má učení Rousseauovo, že první příčinou citu společenského jest soucit. — Ideál Rousseauův byl částečně uskutečněn revolucí, která odstranila část té křiklavé nerovnosti materiální a politické, na kterou Rousseau tak útočil.

Když se Rousseau dostal do Paříže, působila tamější společnost na jeho mysl přísně kalvínskou přímo odporně. On také se celý mění v Paříži; stává se z něho v salonech pařížských rázný, až bezohledný muž. A již tu po r. 1751 jeví se pravá podstata osobnosti Rousseauovy. On nepsal jako ostatní filosofové knihy jen proto, aby je obecnost s pochvalou přijala, ale psal je krví srdce svého a proto tak působil. Morley pak kreslí několik význačných postav z doby této, celý život pařížské společnosti, stojící pod vládou žen, ne veskrze špatné, ale spočívající na mělkých základech, theoretisující o ctnosti, ale praktikující jen jednu stránku její, totiž toleranci. Že Rousseau proto rád uposlechl vyzvání pani d'Epiny, aby se odstěhoval na letohrádek Ermitage, snadno pochopíme.

Zde na srdci přírody okřival Rousseau k nové práci; již dělá plány k spisu pedagogickému a rovná pozůstalost Abbéa de St. Pierre. Tu mu také se vši silou vystupují vzpomínky na dny mládí, všechny známé ženské postavy se mu vracejí v paměť, až se z té vířící směsice ustavují dva typy, jeden světlý, jasný a druhý temný a měnivý, které ho trápí stále, a jichž se chce zbavit napsáním *Nově Héloïsy*, ku které přináší mnohé rysy jedna z největších záhad Rousseauova života, láska šedivého Rousseaua k pí. de Houdetot, která ho zbavila důvěry v sebe sama a která spolu s intrikami Grimma a Diderota urychlila rozchod s pí. d'Epiny. Pak se Rousseau znepřátelí s Grimmem a Diderotem, kteří ho od této doby zlomyslností pronásledují.

Mezi Rousseauem a Voltairem hned v prvních stycích jeví se velký rozdíl v povaze. Oba měli vliv na osvobození lidstva: Voltaire šířením poznání, Rousseau mocným žarem srdce vzbouřeného proti nepravosti. Voltaire byl všestrannější, Rousseau hlubší. Největší přednost Rousseauovu oproti racionalistovi Voltairovi vidí Morley v jeho pevné víře v Boha v době tak pohnuté. Tím Rousseau posilnil cit náboženský, proti kterému brojili encyklopedisté, a mimoděk přispěl k pozdější reakci. Po literárním vystou-

pení Rousseauově se poměr mezi oběma vždy více kalil, až propukl v nepřátelství se strany Voltaira po odpovědi Rousseauově na spisek Voltairův o zemětřesení lisabonském. Rousseaua neuspokojovalo filosofování Voltairovo, které spíše plní srdce větším ještě smutkem, místo aby potěšilo. Žaluje, že Voltaire zbavuje lidi poslední útěchy bera jím Boha. Později vedly tyto protivy dále, a Voltaire se zachoval k Rousseauovi nešlechtně. List o divadle, který osvětluje jasně celé společenské poměry pařížské a ženevské, a v němž Rousseau ostře se staví proti divadlu a hercům, popudil Voltaira k nenávisti a mstě.

Ačkoliv Rousseauovo chování v pařížské společnosti bylo dosti příkré, někdy až hrubé, přece měl dosti přátel, a dámy pařížské se ucházely o jeho přízeň, ale on odmítal důsledně všechna vyznání lásky a obdivu.

»Nová Héloïsa« vzbudila v celé Evropě ohromnou sensaci. A přes nedostatky románové konstrukce a chybnou charakteristiku přece zůstává toto dílo cenným proto, že v době mravně tak zchátralé povzneslo ženu v očích mužů a v jejich vlastních. Při tom líčí Morley drasticky společenské a politické poměry doby Rousseauovy a velké obtíže, které kladla policie a censura spisovatelům a nakladatelům. Zavržením »Emila« vyštval pařížský parlament Rousseaua do ciziny, ze které se vrátil tělesně i duševně valně otřesen. Spis, povstálý ve stejné době, »Smlouva o společnosti« je protestem proti historické methodě, která chce vše, co bylo, zachovati pro věčné časy. Vzory pro svůj stát ideální měl Rousseau ve státech řeckých; ale jeho theorie by se velmi špatně hodily na stát s 25 miliony obyvatel, jakým byla tehdy Francie. A proto, když Robespierre a St. Just chtěli ve Francii, zbavené církve i státní vlády, zavést řád jako ve společnosti kulturně nečtutě, zasadili právě tím celé stavbě své nejsilnější ránu. Myšlenka o vyvýšenosti národů, zde vyslovená, není nová, objevuje se již u Tomáše Akvinského a u jeho žáka Marsilia z Padovy, který praví, že zákony smí dávat jen »universitas civium«, pak u Bodina, Althusia, Hookera, Grotia, Locke a Hobbesa, kteřížto poslední otráslí společně s revolucí 1688 zděděnými názory theologicko-politickými. Od Hobbesa má také Rousseau přesnost pojmů, která není nikde taková jako právě zde. Ačkoliv Rousseauovo učení proti Hobbesovi jeví velký pokrok, přece ještě málo akcentuje povinnosti individua ke společnosti, více jeho práva. Učení o smlouvě jako základu státu jest dnes už překonáno, a také názory Rousseauovy o majoritě dnes dávno nejsou uznávány. Ale na vývoj

systemu konfedačního »Smlouva společenská« měla velký vliv, jakož také na rozhodnutí boje mezi státem a církví civilní konstitucí kléru 1790. Ale při tom zaráží nesnášlivost Rousseauova proti atheistům. — Myšlenky Rousseauovy působí až po dnes. Rousseau stvořil novou éru, směřující k tomu cíli, aby všem se dostalo stejným dílem, a my nyní spějeme k době, kdy se našim potomkům bude zdáti náš systém rozdělovati mezi několik lidí výsady a radosti nabyté prací celku právě tak zhoubným a morálně ošklivým, jako starý systém despotismu jednotlivce nebo celé kasty.

Z ducha doby Rousseauovy, která jediné v potomstvu viděla spásu, vznikl také »Emil«. Zásadní odpor Rousseauův tu čelí proti posavadnímu názoru universálních vychovatelů, otců Jesuitů, že člověk, zlý následkem hříchu prvních rodičů, musí býti výchovou učiněn způsobilým k životu. »Člověk jest od přírody dobrý«, hlásá Rousseau a ve společnosti se stává zlým. Prostředkem výchovy jest tedy, aby co možná vzdalovala všechny vlivy škodlivé, a cílem klidná spokojenost tělesná i duševní, ideálem kvietism. Morley vytýká této methodě stále omezování, které nedává povstati povahám samostatným. A pozoruhodné jest, co Morley praví zde o Rousseauovi. »Rousseauův zájem pro dívky, ačkoli veskrz upřímný, byl přece spíše esthetický, morální a rozumový než tím proudem citu z celého srdce vytryskajícího, který snad málokdy jinde povstane, než u těch, kteří své vlastní děti vychovali.« Ale obdivuje se také zde hloubce a procítěnosti každého slova. Slabou stránkou »Emila« jest výchova ženy; kdežto u Emila jest prvním účelem výchova v člověka, jest u Žofie cílem výchova v manželku a matku. A názor Rousseauův o poslušnosti ženy a o jejích povinnostech je hodně orientální a zpátečnický.

Přes mnohé stránky nesprávné působil přece »Emil« nesmírně jako celek a vzbudil zájem pro výchovu dítěte v celé Evropě, a psáti o vlivu »Emila« ve Francii znamenalo by napsati dějiny velké revoluce.

U »V ý z n á n í v i k á ř e S a v o j s k é h o« poukazuje Morley k vývoji deistických názorů už za doby scholastické v XII. a XIII. století.

(Pokračování.)

LITERATURA.

Buddhismus. Napsal Dr. Alois Lang. 1904. Nákladem R. Papauschka, knihkupectví a knihtiskárna v Mor. Ostravě. 124 str. Cena 3 K.

P. spisovatel se v úvodě představuje sám jakožto dilettant (či vlastně jakožto »dilletant«) a knížka jeho sleduje dle jeho slov jedině účely popularisační, opírajíc se o výsledky zkoumání odborných znalců. Prameny si vybral v celku dobré a spisek je v podstatě dosti obratnou reprodukcí naučení, jež mu jejich studium přineslo; snad by bylo bývalo prospěšnější, kdyby místo takovéto reprodukce byl prostě přeložil některý ze svých pramenů, zejména spis Oldenbergův (Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, v Berlíně), který byl podle všeho jeho předním pramenem. Ale i tak může spisek přinést prospěch, zejména pro první orientaci o buddhismu.

Po krátkém úvodě o indické osvětě vůbec vykládá se v první kapitole stručně o indickém životě náboženském v době před buddhismem; pak následuje životopis Buddhův s výklady o Buddhově stanoviti vůči ženám (které by byly lépe umístěny jinde), dále hlava o Buddhově nauce spekulativní i ethicko-sociální (buddhistické bratrstvo, život buddhistických mnichů, buddhistická všeláska, buddhistští věřící — laici), pak několik buddhistických vypravování a podobenství. V krátkém závěrku je řeč o buddhismu jakožto náboženství a o jeho pozdějších osudech: ve spise samém jde o buddhismus původní, jak jej známe hlavně ze svatých písem buddhistů ceylonských.

Do soustavného oceňování buddhismu se p. spis. nepouští, ač jej místy také posuzuje. Tyto roztroušené posudky znějí nestejně. Někde uznává i slovy vřelými velikost buddhismu, jinde mu leccos vyčítá. Práva k výčtkám podobným nelze ovšem popírat nikomu, a ani prvotní buddhismus není bez vad, které jsou tím zřejmější, čím méně se kdo při posuzování buddhismu vmýšlí v životní a filosofické názory indické: ale výčtky nesmějí býti nespravedlivé. A měly by býti prosty vši tendenčnosti. Žádné náboženství světa nelze posuzovati spravedlivě, stojí-li posuzovatel při tom na stanoviti některého určitého náboženství jakožto náboženství pozitivního: a takovéto předpojatosti nedovedli se křesťanští pozuzovatelé buddhismu vždy vyvarovati. Nedovedl toho ani p. dr. Lang. Na str. 88 a nn. srovnává na př. buddhistickou lásku ke všemu stvoření s křesťanskou láskou k bližnímu. Láska buddhistická mu je nižší; odečteme-li věty frasovité (na př. na str. 90), zbude za důvod, že buddhismu je láska ke všemu tvorstvu vlastně pro-

středkem k dosažení spásy, tedy vlastně rysem egoistickým. Je nepochybné, že i lásku ke všemu tvorstvu uvedl buddhismus v souvislost s celou svou soustavou: ale je proto tato láska láskou neskutečnou? A praví-li p. sp., že buddhismus hledá »v nedokrevné ataraxii nejvyšší cíle životní« (93), je příkaz lásky ke všemu stvoření v buddhismu prvkem tím vznešenějším, protože tato láska není ve smysle čistě logickém prostředkem k dosažení oné ataraxie, nýbrž jistě je jí spíše na překážku: učinil-li z ní buddhismus jednu z cest, vedoucích ke spasení, jest zřejmo, že se tato láska vyvinula v potenci tak vynikající, že byla uvedena v soustavě buddhismu v příčinnou souvislost s buddhistickým cílem života všeho tvorstva, s konečným spasením i přes onu nesouvislost logickou (ostatně není tato láska, jako tolik jiného v buddhismu, v praksi samé výhradním majetkem buddhismu). Ani indická láska ke všemu stvoření neprchá před bolestí, nýbrž vyhledává ji, třeba konečným spasením buddhistovi byl stav, v němž měl být vyloučen ze všech citů pozemských, tedy i z oné lásky. Mluví-li p. sp. o podstatě lásky křesťanské, »která před bolestí neprchá, ale láskou k utrpení touží roztavit duše, aby je slila v mystickou jednotu s Bohem milosrdností a slitováním« (str. 93 n.), je názorům indickým vůbec a buddhistickým zvláště ne sice ve slovech, ale v jádru blíže, než snad sám tuší.

Ve svém posuzování buddhistické mravouky a jejích důsledků pro sociální poměry se p. sp. dopouští i té chyby, že neliší dosti jasně po této stránce užší obec Buddhovu od ostatních příslušníků jeho církve. I v křesťanství je mnoho povolání, ale málo vyvolených; i v křesťanství jsou stavy kněží, poustevníků a mnichů, které tvoří obec svou, se svými zákony a řády, v širším celku otce křesťanské. Prikazuje-li buddhismus členům užší obce, kteří cítí v sobě povolání, aby se snažili po brzkém dosažení kýžené spásy, aby se vzdalovali žen (str. 87), je to důsledek spekulace, o němž lze disputovati (jenom že ne frasem, jako na str. 45: »kdo rozbíjí posvátný krb rodinný, ten rve ženě s hlavy korunu královny«) ale není zde buddhismus sám: a pro postavení ženy v buddhismu právě jako pro postavení ženy v křesťanství jsou rozhodující přece jen poměry v obci širší. Pravda, kdo cítí potřebu, žiti v manželství, není buddhismu ještě vyspělým k bezprostřednímu dostoupení spásy; ale buddhismus mu i naznačuje vzorný život manželský, jakožto jednu z cest, která jej ke spáse přiblíží. Také vylučování lidí stížených těžkými neduhy, slepých, hluchých, epileptiků, eunuchů, zločinců, otroků, dlužníků, vojáků . . . (str. 79) od přístupu do obce užší, do řádu mníšního, není se stanovíště buddhismu samého ukrutenstvím: osoby takové jsou vyloučeny od bezprostřední spásy ne těmito nedostatky samými, ale příčinami, které je způsobily; a zase jim naznačuje buddhismus v trpělivosti, vzorném žiti i s onou láskou ke všemu stvoření cesty, které je přivedou k cíli jejich blíže, než mu byli v životě nynějším. Buddhismus se může zdát tvrdým pro svůj upřímný pesimismus: ale tento pesimismus jest vyvážen ujištěním, že každému člověku lze svým přičiněním nenáhle zlepšovati svoje osudy, až dojde spásy a věčného klidu.

Napsána je knížka p. Langova, jak řečeno, obratně; neškodilo by, kdyby její jazyk byl místy o něco úpravnější (při čemž ovšem nemáme na mysli cetek z falešného jazykového pozlátka, jako jsou na př. slova: »provína« 4, »pochof tělesná« 81, často se objevující »líceň« a pod.). P. spis. sám se prohlásil za dilettanta, a nechci mu proto vypichovati jed-

notlivosti, kterých by se byl měl vystříhati (na př., že je páli »nářeči lidové ostrova Ceylonu«, str. 17). Ale nelze nevytknouti způsobu, či spíše nezpůsobu, jakým týrá indická jména. Má je z rozličných pramenů a podle toho v rozličných transkripcích; délky samohlásek neoznačuje nikde, ač na př. Angličané z pravidla v slovích indických je píší způsobem naším; brzy jména indická neskloňuje (na př. množ. č. »Marut«, »dva Aqvin« na str. 5: proč ne »Marutové«, »Ašvinové«?), brzy skloňuje: a jak skloňuje! Od téhož jména čteme častěji nom. »karma«, gen. »karmy« (str. 35) a zase nom. »karman«, lok. »karmanu« (52). Pravda, Němec stačí v podobných případech obyčejně deklinací členu; ale českému spisovateli zvláštnosti češtiny ukládají také zvláštní povinnosti. Nezřídka jsou jména indická i vůbec špatně psána: tak »junga« 1¹, »Uša« 5, »Vannya Pitaka« 17, »Hirangavati« 37 a j. V podobných věcech by měl neodborník, právě že je neodborník, býti vždy velice opatrný. *Josef Zubatý.*

Dr. Jan Krejčí, Studie z novější literatury německé. Nakladatel J. Laichter 1904. Str. 184.

Auktor předsevzal si objektivním výkladem přispěti k poznání básnických individualit význačných pro novější literaturu německou, a jedná v této části svých studií o osmi básnících, již jsou Julius Hart, Hermann Conrad, Ludwig Jacobowski, Johannes Schlaf, Richard Dehmel, Stefan George, Bruno Wille, Detlev Liliencron. Individualitu básníkovu lze vystihnouti, jen z výtvorů; v nich je, abych tak řekl, jeho umění, skrze ně žije i po smrti, skrze ně působí na své současníky, v nich musí býti obsaženo a z nich také vyhleděti se dá, co do jeho bytosti přešlo z ideového prostředí, a co oplodnilo jeho ingenium umělecké k tvoření, jen z nich poznáme jeho závislost a originalitu.

Vystihnouti a poznati básnickou individualitu není ovšem ještě ji vysvětliti. To znamená vyzkoumati její vznik z fysického prostředí, a k tomu je potřebí znáti také život básníka fysický, aby se vidělo, z čeho se myšlenky rodily a z jaké usazeniny konkrétních dějů tryskal cit oplodňující obraznost k tvoření uměleckých děl, krátce aby bylo možno stopovati kořeny tvořivého instinktu z duše básníkovy až do půdy skutečného života národa i lidstva vůbec. Historie literární musí spojití obě; neboť osvětliti má zákonnost kulturního vývoje lidstva vůbec nebo jeho části s jistě stránky. Avšak studie literární může se omeziti na pouhé poznání a vystižení individuality básnické, auktor může chtíti podati portréty, profily básníků dle jich děl, ukázati, co z jejich duše utkvělo v jeho duši, jak jim rozumí, a chce, aby rozuměno bylo. To si předsevzal Krejčí a jen s toho stanoviska máme právo jeho studie posuzovati. K cíli, který si vedle toho jako vodítko vytknul — aby se mohlo, až bude lze sledovati vliv novější poesie německé na literaturu českou, sáhnouti k jeho studiím — jsou takovoto studie conditio sine qua non. Duchem svých děl může působiti básník jednoho národa na jiný a ničím jiným; kdo vliv ten stopuje, musí ducha toho znáti a bude auktorovi za jeho práci vděčen. Bude mu také vděčen a s ním každý čtenář chtějící se obhlédnouti po rozsáhlém poli uměleckého tvoření národa německého, že odhodil všecken tak zvaný filologický balast, kterým se pochopení básníka v tom smyslu, jak zde o něm mluvíme, jenom stěžuje. Uskutečnění jeho plánu vyžadovalo také

práci, a nepochybuji, že se oprávněnost metody auktorovy uzná i u nás, až se určitěji pocítí potřeba takových studií právě pro naši českou literaturu doby novější, a až se do opravdy přistoupí ke zkoumání vlivu německé moderny na naši českou.*)

Ki.

Dr. Edvard Babák: O theorii vývojové. Přehled myšlení o vývoji tvorstva. Se 48 obrázky. Brno, nákladem časopisu «Příroda a škola» 1904. Str. 177. Cena 3 K.

Má to býti spisek populární, neboť dle str. 3. je určen neodborníkům, kteří v naší literatuře «stěží prý najdou přesného a bezpečného poučení o skupině pojmů biologických, které byly utvořeny při myšlení o původu rozmanitosti dnešního tvorstva, které jsou dnes běžně užívány». Auktor však nevyhovuje požadavkům, které se činí po spisu populárním, aniž dostal tomu, co si předsevzal. Pojmová přesnost a logická důslednost nejsou vůbec ctností auktorovou. Kdo nadepíše spis tak, jako auktor učinil, kdo v 1. kapitole jednati chce o pojmu theorie vývojové a kdo výslovně podotkne (str. 4.), že mu jde o theorii vývojovou vůbec, ale kdo při tom zúžuje dosah její na obor biologie, dopouští se neomluvitelné chyby buď z neznalosti anebo z povrchnosti. Theorie evoluční je po Darwinovi a Spencerovi výrazem nejvšeobecnějšího zákona, jímž dnešní člověk pochopuje dění veškerenstva vůbec, v celku i v jednotlivých oborech přístupných jeho poznání. V této všeobecnosti jest její význam filosofický a vědecký, a k této všeobecnosti obrátiti zrak čtenáře je povinností spisovatele, chtějícího poučiti o pojmu vývojové theorie, zvláště když odvažuje se závěrů, jdoucích za obor vědeckému zkoumání dostupný. Jestliže však spisovatel měl na mysli podati přehled myšlení o vývoji tvorstva, měl voliti podle toho název, jako to učinili jiní, a měl se vystříhati všeho, co by k nespřícnému pojmání pojmu evoluce vedlo, předpokládaje, že jemu samému jest o věci jasno. Avšak spisek nikterak nepodává ani přehled myšlení o vývoji tvorstva. Přehled myšlení takového přece znamená podati historii toho, jak si lidé kdy představovali vývoj tvorstva, nežli přišel Darwin a nežli evoluční theorie stala se vládnoucí. Bylo zajisté více názorů o té věci, a jeden vznikal z druhého, bylo více vývojových hypotes filosofických, náboženských i vědeckých a jsou v přítomnosti právě u přírodopisců všeliké různosti. Toho všeho dotýká se auktor jen mimochodem, nesusstavně a kuse, takže čtenáři nedostane se poučení žádoucího. K čemu tedy svůj spis tak označil?

Auktor podává de facto jen stručný náčrt theorie descendenční, a to tím způsobem, že největší část stránek věnuje dokladům čili, jak sám podotýká: všeobecnému zdůvodnění její vědecké hodnoty, velmi málo mluví o «činitelích vývojových» t. j. o příčinách, které způsobily vývoj tvorstva, a na konec připojuje úvahu o původu života.

Doklady vybírá z ohromné jich spousty konvenienčním způsobem; nepozoroval jsem nic nového ani samostatného, ani vůbec něco, co by mohlo

*) Camill Hoffmann napsal v Literarisches Echo VI. 24. z 15. září 1904 o auktorovi těchto studií, že podává «einen ausführlichen, tief sondierenden Geschichtsabriss der deutschen Moderne» a že ty studie die verflochtenen zwanzig Literaturjahre Deutschlands in so interessanter und eingehender Weise behandeln, wie es kaum ein deutsch geschriebenes Buch gewisserhafter könnte.

interesovali toho, kdo už o descendenční teorii četl. Obory, z nichž doklady pro teorii tuto plynou, jsou naznačeny a rozříděny velmi důkladně v Haeckelově *Schöpfungsgedichte* II. Th. Auktor změnil pouze postup, jakým je probírá, ale v té změně jakož i v celém založení knihy zajímavě shoduje se s Hesse: *Abstammungslehre und Darwinismus*. Na základě těchto dvou spisů může i neoborník napsati spisek jako je Babákův.

Není správně, že auktor máje v úmyslu zdůvodniti vědeckou hodnotu a vyšetřiti dosah myšlenky vývojové v biologii, odlučuje od všeobecných úvah úvahu o příčinách, které způsobily změny živých bytostí. To je pro zdůvodnění teorie stejně důležité; názor o příčinách změn je organickou částí teorie, bez pravděpodobných názorů o těch věcech nebyla by nauka descendenční vědeckou teorií a evoluční teorie byla by tak abstraktním pojmem, že by se k ní dala připojiti i představa stvořitele. Zdá se, že auktor něco takového obmyslí a že tomuto obmyslu slouží i ta vědeckost stavěná na odiv tam, kde bys toho nejméně očekával, i že k vůli tomu obmyslu děje se to neúspěšné zapírání vědeckosti tam, kde je důsledek auktorovu názoru odporující takřka na jazyku. Na tomto poli, kde se věda s filosofií stýkají, auktor pohybuje se velmi nejistě, jak není radno v populárním spisku. Tak na př. praví, (135) že otázka o vzniku života překračuje meze přírodní vědy, poněvadž nezbytně vede k uznání řídící inteligence. Otázka ta přece je přírodovědecká; nepochopuji, jakým právem by ji někdo mohl v přírodní vědě zapovědět. Přírodovědecký kausální nexus ji klade sám sebou a přírodovědecká hypotéza jakožto odpověď na ni není a priori nemožná, když se o ní pokoušíme v mezích zkušenosti na př. na základě teorie vývojové. Zvláštní logika je v tom, že auktor předpožív, že otázku o původu života rozřešiti nelze vědecky, spokojuje se s uznáním řídící inteligence, poněvadž uznati náhodu není žádný vědecký výklad. Řídící inteligenci uznati je tedy vědecký výklad!

Pojem náhody je něco, o čem auktor ještě musí přemýšleti, než bude mít právo vyhoditi jej jako trumf proti darwinismu. Náhoda a inteligence řídící se nevyklučují (viz parabolu o Rozsévači z Písma) a náhoda jakožto poslední článek kausálního řetězu je empiričtější pojem než představa řídící inteligence. Ovšem počtem pravděpodobnosti nesmí se oprávněnost pojmu toho vykládati! Spisovatelův exkurs v té příčině je úplně bezcenný.

A jak může auktor čtenáře klamati, že otázka o původu života nezbytně vede k uznání inteligence, když náleží dle něho do oboru, kde nelze nic dokázati? Jaká je to dále vědecká metoda, dle které je dovoleno něco považovati za dané (str. 135)! Chemik, na něhož auktor poukazuje, odmítne tuto insinuaci; on považuje za dané, co v skutku dáno jest.

Dle str. 123 rozvírá se veliká propast mezi člověkem a zvířectvem po stránce duševního života, kterou se pokoušejí mnozí překlenouti s nevalným úspěchem, poněvadž o duševním životě zvířecím soudíme pouze dle analogie vlastní duševní zkušenosti. To je myšleno nevyvojově a nep psychologicky; neboť vývojově není mezi člověkem a zvířetem ani v duševním ohledu skoku nýbrž přechod nenáhlý, který je zjednan duševním vývojem dítěte.

Na str. 118 soudí auktor z pouhé kapacity lebky domnělého Pithekanthropa na větší vyvinutost jeho mozku vůči mozkům nynějších anthro-

poidních opic. Z kapacity lze souditi pouze na velikost mozku; ale vyvinutost mozku není v přímém poměru k velikosti! Takový primitivní závěr je povážlivým pro přírodopisce.

Někde jde auctor ve snaze, aby vzhledem k populárnímu účelu spisu porozumění usnadnil, tak daleko, že k slovu neolamarckism připojuje v závorce překlad! Jinde předpokládá znalost pojmů přírodopisných, aniž řekne, jsou-li to tvorové žijící, nebo vymřelí. Seznam české literatury o theorii Darwinově na str. 3. jest neúplný. Auctor uzrává za cenný pouze spis Čelakovského a odbývá ostatní sumárními poznámkami, jež vůči žijícím auctorům a odborníkům osvědčeným nejsou se strany vědeckého začátečníka na místě bez náležitého odůvodnění. Ten zlovyk auctor neodloží asi dříve, dokud nepozná, že si jím škodí sám. Ke všem sporům, jimiž auctor roste na veličinu naší vědecké a publicistické literatury v jistém smyslu obávanou, připojil také spor s českou gramatikou. Psátí důsledně acc. a instr. plur. činitely je hrubá chyba. Kř.

Очерки Реалистического Мировоззрения. (Nástin realistického názoru světového. Petrohrad 1904.) Cena 2 ruble.

Tak ozahlavili svůj »sborník statí z filosofie, vědy společenské a života« odpůrci idealismu, kteří patrně toto dílo uveřejnili jakožto obrněný protest proti »Problémům idealismu«, o kterých jsme se zmínili v České Mysli V. 146. Mnohé otázky ani nepatří do filosofie, poněvadž ale u »mladých« marxism tvoří hlavní základ lidské moudrosti, musíme si dáti líbiti velmi rozvláčná pojednání o různých otázkách národního hospodářství.

O filosofii vlastně jedná pouze první oddíl, kde píše S. Suworov o »základech filosofie« (Kritická úloha filosofie; Positivní úloha filosofie; Poznání přírody; Život jakožto zjev přírody; Život, jakožto základní princip filosofie), A. Lunačarskij o »základech pozitivní esthetiky« a posléze V. Bazarov o »autoritě metafysice a avtonomní filosofii«. Je-li základním principem filosofie život, tož ovšem se nesmíme diviti, že druhá třetina knihy výhradně jest věnována otázkám politické ekonomie (A. Bogdanov, Obměna a technika; A. Finn, Průmyslový kapitalism na Rusi za posledních deset let; P. Marlov, O agrární otázce; P. Rumjancev, Evoluce ruského »křesťanstva«). V třetí části N. Korsak nás poučuje o »společnosti právní a společnosti pracující« (obščestvo pravovoje i obščestvo trudovoje). V. Šuljatnikov mluví o Obnově rozrušené estetiky, zle při tom kritizuje »současné idealistické proudy v ruské literatuře«, v čem mu zdatně pomáhá B. Frilče v článku »Sociálně-psychologické základy naturalistického impresionismu«.

Mnoho mluví o těchto člancích, zajisté bohatých svým obsahem, nemůžeme, aniž si blíže posvítíme na »vtipnou« a jizlivou kritiku Bazarova »Problémů idealismu«, která nám připomíná nejlepší časy bezuzdného materialismu, kdy Pisarjev s nesmírným aplombem se chechtal a zrovna zaházel svými jizlivými slovy hlupáka Platóna i s jeho pitomou scholastikou. Bazarov asi si myslí totéž o filosofii, co Turgeněvův známý rek v románu »Otec i děti«, avšak i tento, jakož i všichni »myslící lidé« let šedesátých by se zajisté obrátili v hrobě, kdyby se dověděli, jak pracně jich potomci studují Kanta a jiné filosofy až do Wundta a Avenariusu, by předce světu dokázali, že jich slavní předci z let šedesátých nemluvíli hloupostí. Toto pilné, ovšem bohužel málo prospěšné studium spuchřelo

metafysiky dle správné poznámky Bulgakova ve Voprosách jest velkým důkazem potřeby idealismu, jenž se netušeně zmohl za poslední leta na Rusi, kde metafysika a vše, co s ní souvisí, dávno byla považována za věc odbytou.

Realisté skutečně se tedy, jako ostatní inteligenti, zajímají filosofickými otázkami a třebaš ta jich filosofie vyhlížela velmi podivně (hlavní věta jest asi ta, že účelem lidského života jest sám život), přece jen dokazují tím potřebu metafysiky.

V knize dle ruského přísloví jest vše mlado a zeleno, a těž snad trochu strakato. »Nástin realistického názoru světového« sotva asi vzkřísí positivism, marxims a přežilou esthetiku Černyševského, leč bude vzácným historickým dokumentem a dle slov Bulgakových představuje »zřejmý symptom marxovské dekadence«. (Viz pojednání S. Bulgakova o této knize v Voprosách Filosofii za č. květen-červen 1904, kn. 73.)

J. Mikš.

A. Л. Волынский, **Книга Великого Гнева**. (A. L. Volynského Kniha velikého hněvu.)

Volynskij (Flexnov) má zvláštní osud v ruské literatuře; jest psancem a proto hlavní částí ruského tisku umlčován a hmotně ničen. Byl tak neopatrný, že před lety jako kritik zaniklého Severního Věstníka bezohledně a přesně vědecky posoudil modly ruského radikalismu (hlavně Černyševského, Dobroljubova a Pisareva), co mu až posud nemohou odpustiti redakce tlustých žurnálů. »Ruští kritikové« jest název velmi objemné knihy, uveřejněné roku 1896; z ní se dovídáme, že ruské kritiky posud žádné nebylo, ani hlavní její zástupcové, Bělinským počínaje, naprosto postrádali vzdělání filosofického. To ovšem dávno jest známo a totéž tvrdil Merežkovskij ve své knize »O příčinách úpadku ruské literatury«, leč Volynskij páchl do vosího hnízda, poněvadž přední současní ruští kritikové jsou věrnými žáky oné školy, která zavrhl a bezohledně vyměcovala z ruské literatury vše, co nesloužilo všední, denní potřebě. Volynskij zajisté mnoho studoval i přemýšlel a hleděl v Severním Věstníku raziti dráhu filosofické kritice, což alespoň částečně zajisté se mu podařilo. Severní Věstník zároveň ale byl střediskem ruských dekadentů rázu ušlechtilějšího — řekněmež Karamazovského — a Volynskij vždy holdoval a posud holduje této dekadenci, založené na mystické filosofii Dostojevského, jehož zvláštními cititeli jsou hlavně on a Merežkovskij. O filosofickém studiu Volynského svědčí jeho překlad korespondence Spinozovy (viz článek o Spinoze v díle Říše Karamazových (Carstvo Karamazových. N. S. Lěskov, Zamětki 1901), jeho větší článek »Kantova kritika a dogmatika Kantova«, uveřejněný r. 1889 v Severním Věstníku. Filosofii samého Volynského nejlépe poznáme z předmluvy k tomuto spisu, otištěnému v Knize velkého hněvu, kde čteme: »Kritický idealism Kantův s jeho analýs dvoujediného útvaru člověka — empirického a noumenálního, osobního a bezosobního, formálního a bezformálního, tělesně-duševního a duševního — jeví se zdrojem nového, skutečně-vědeckého pojmání lidského života. Svou transcendentální estetikou Kant utvořil logické základy kritické mystiky, těch ideí, které sice neuvědoměle vždy žily v lidském duchu, které však před velkým Kopernikovským převratem Kantovým v oboru filosofie um zachycoval pouze v dogmatických formulích. Dala-li kritická theorie poznání základy skutečné

vědě, pak idejné-mystické perspektivy, otevírající se nám z téže teorie poznání, dovolují nám postihnouti v celé jich tajemné hloubce běh individuálního a historického života. Ve světle Kantovské mystiky stává se zřejmým, že nadempirické ideje jeví se býti nutnou podstatnou částí vnitřního člověka a takřka prvozdrcem empirických motivů jeho myšlení a jeho činnosti. Tyto nadempirické ideje musí býti uznány za skutečnou páku dějin, jdoucích přes všechny své katastrofy, přes všechny své oběti, přes všechny své Golgothy k vyšším theoretickým a praktickým pravdám. Kant, ukázav na dvojí přirozenost člověka, zničil naivní představu o něm, jakožto o jednotné celkové bytosti, a nastínil dalšímu rozvoji filosofie schéma osobní a světové dialektiky, jakési vnitřní tragédie, rozřešující se obnovujícími synthesemi a heroickými extasemi.

V dalších svých pracích, ustupuje přirozenému chodu svého individuálního rozvoje, hleděl jsem obnoviti a osvětit sobě soustavu Kantových ideí myšlenkou o bezprostředním poměru člověka k božstvu, o pocitu božstva, o jeho styku s mystickým světem, co Kant přímo popírá. Poněnáhle rozvíjel jsem v sobě tu myšlenku, že dvojitosti lidské přírody odpovídají dva základní druhy lidského citění, že kromě uznaného Kantem fysicky-smyslného citění, člověku jest vlastní stejně bezprostřední duchovní citění. Z těchto dvou druhů citových tvoří se pomocí mnohostranné logické práce, s jedné strany veškerá nauka, s druhé veškerá mystika a kritická metafysika.

Tím jest vše řečeno (zároveň dán příklad filos. slohu Vol.); Kantism Volynského není zbraní proti věkovým předsudkům, ryzí filosofii lidského ducha (které se tak ulekl Grot), svobodného od všech pout nadsmyslných, než mystickou průpravou ku hledání jakési nové krásy, nového boha. V tomto hledání vidí Volynskij nový idealism, jak jest to zřejmo z jeho velkého úvodu ke knize velikého hněvu: «Co jest to idealism?» Tento úvod jest velmi zajímavý — v něm máme jakýsi přehled symbolismu v umění a literatuře, hlavně na půdě ruské; při čemž spisovatel vysvětluje svůj názor na filosofii a krátce kritisuje celou řadu spisovatelů-dekadentů cizích i ruských. Nejvíce velebí, jak už řečeno, Dostojevského, jehož «Běsové» jsou zevrubně posouzeny v kritickém článku, který dal název celé knize. Starší práce: O současné ruské žurnalistice, O současné ruské belletrii, O současné ruské poesii i O starém a novém repertoiru zajisté zasluhují největší naší pozornosti. Jsou to přednášky, které Volynskij před dvěma lety odbyval v Rize a v Moskvě k velkému pohoršení svých odpůrců, jak o tom výmluvně svědčí kniha N. G. Molostvova «Borec za idealism» (Борец за идеализм — Zápasník za idealism), ve které spisovatel cituje květomluvu ruských novin, nelitostně i hrubě odsuzujících neb umlčujících vše, co píše Volynskij. V téže knize (Kniha velikého hněvu) věnován jest článek Leonardo da Vinci (nové zprávy), o kterém už dříve sepsal Volynskij celé dílo, vydané s velkým přepychem známým mecenášem ruské literatury, «Němcem» Marksem, nedávno zemřelým. Uvedeme-li ještě sbírku kritických článků «Борьба за идеализм» (Zápas za idealism 1900), vyčerpali jsme velmi plodnou a záslužnou literárně-filosofickou činnost tohoto psance ruské literární despotie. V jeho čtyřech knihách (Ruští kritikové — Zápas za idealism — Říše Karamazových — Kniha velikého hněvu) najde zajisté každý nepředpojatý člověk více poučení a po-

vzbuzení než v mnohoslovných rozpravách strážců veřejného mínění na Rusi. Nesouhlasíme s filosofií Volynského, avšak jeho vážná slova vážně pojímáme a hledíme v nich vyčísti onu část věčné pravdy, která vytržena a zbavena všeho ultramystického, doplňuje naše objektivní a kritické názory o duši i světě člověka. A v psychologickém smysle studium ruských filosofů, sourodých Volynskému, jenž původem ani Rusem nebyl, jest velice zajímavé. To díme, nevyvyšující se svým poznáním — nabytým jinými methodami — nad nimi; snad se mýlíme my a ne oni, avšak malumus errare cum Canto, přičítá se tomu, by čisté nebe metafysiky bylo zahaleno mystickými oblaky — byzantismu ať už s pomocí Kantovou (Volynskij) neb s domnělým vítězstvím nad ním (Grot). J. Mikš.

Dr. Frederick Tracy: **Psychologie dětství**. Dle V. vydání originálu se svolením auktorovým přeložil Karel Křivý. (Knihovny »Národa a Školy« svazek I.) Ve Velkém Meziříčí 1904, str. 215.

Tracyho kompendium psychologie dítěte jest kniha vyznačující se mnohými přednostmi: auktor zná dobře rozsáhlou literaturu pedopsychologickou (třebas by jí důkladněji necitoval), dovede čtenáře uvést do výtežků dosavadních pozorování jasným a přehledným výkladem, a nad to vše: jest stručný co nejvíce, takže kniha jeho neodstraňuje rozsáhlým objemem. Pro tyto vlastnosti také již po delší dobu v Americe na četných pedagogických i na některých universitách užívá se Tracyho díla jako učebnice pedopsychologické, a pro tytéž přednosti přeložena byla do několika jazyků (němčiny, ruštiny, maďarštiny, polštiny, ba i na jazyk japonský).

Překlad tohoto dílka do češtiny jest tedy také nejen oprávněn, ale záslužný. Překlad p. Křivého celkem obratně a správně tlumočí originál. Některá nedopatření bude lze zajisté opravit v druhém vydání (na př. str. 1. hned začátek nutno změnit: »foundation« nelze přeložiti tu »podstavou«, a pak vynecháno důležité slovo: duševního (rozvoje); str. 23. »the embryonic ear« není »nevyvinuté ucho«, str. 39. misio »Dr. Brown« má býti dr. Brownová; str. 183 a 184 jsou přehozeny; tabulka začíná na str. 184! atd.) Pokud se týče poměru překladu k originálu, mám pochybnost, zdali hned od počátku bylo překládáno podle pátého anglického vydání; v překladu p. Křivého čtu některé věty a věci (str. 1, 11, 12, 19, 20, 41.), kterých v 5. vydání angl. není, a naopak zase nechány nepřeloženy některé věty (na př. z anglického orig. na str. 2. 15. 17., z části i 20).

Na konec podle Stimpfla a Neuhöfera připojen »doslov«, obsahující náčrtek studia psychologie dítěte v Americe. Č.

R. Eisler: **Der Wille zum Schmerz**. Ein psychologisches Paradoxon. V Lipsku 1904.

Eislerova studie psychologicko-ethická namířena jest proti hedonistickému pojmání zásadní otázky ethiky, jakoby totiž jen slast (a to relativně nejvyšší) určovala jednání lidské. Eisler naproti tomu po odbočkách v otázky esthetické snaží se dokázat, že vskutku existují »chtění bolesti«, že jsou případy, kdy člověk vyhledává vědomě a úmyslně popudy, které působí strast a nepříjemné city. I usuzuje z existence této

»algobulie«, že slast a strast nejsou poslední hodnoty katexochen, že nejsou skutečnými dobry a zly, nýbrž samy o sobě že jsou indiferentní ukazatelé skutečných hodnotných objektů a těmi jsou podle Eislera: konkrétní součástky okolí ve svém biologickém vztahu k subjektu hodnoticimu.

Eislerovo úsilí čeliti proti hedonismu v ethice jest správné, ale způsob, jakým to činí, přestřeluje v opáčný extrém. Nějaké »algobulie« v přesném smyslu není: kde individuum touží po (nepříliš veliké na př.) strasti, děje se tak jen k vůli jisté slasti, buď s ní spojené anebo po ní následující, anebo individuu tomu (abnormně) stala se strast »slastí«. Z toho však fakta psychologického, že konec konců všechno jednání lidské jde za jistou (ať skutečnou ať domnělou) slastí, i když k vůli ní se podrobuje ochotně na př. jisté strasti, neplyne nijak správnost hedonistického hlediska v ethice. Hedonismu již pro neurčitost základního pojmu jeho nelze udržeti.

Pojednání Eislerovo bylo předneseno ve »Filosofické společnosti na universitě vídeňské« a uveřejněno jest v knize, kterou jako »vědeckou přílohu k výroční zprávě« od několika let tato filosofická jednota publikuje. Kromě Eislerovy přednášky v letošní vědecké příloze k 17. výroční zprávě oně otisčeny jsou tu ještě přednášky následující. Dra. Emila Müllera »o vícedimensionálních prostorech«, v níž pěkně a přístupně ukazuje, co znamená prostor, mající více rozměrů než tři, kterak v prostoru n-dimensionálním netají se nic mystického, nýbrž kterak zavedením onoho pojmu matematika řídí se »oekonomickým principem« (jak to zve Mach) usiluje každý pochod myšlenkový jen jedenkrát provéstí a v takovou jej upravití formu, aby v oné formulaci bylo lze jej ihned aplikovati na všechny ostatní případy; Rud. Goldscheida přednáška, dotýkající se problémů filosofie dějin a speciálně Nietzscheho: »Über die Nothwendigkeit willenstheoretischer Betrachtungsweise neben der erkenntnistheoretischen«, jejížto základní myšlenka o nutnosti upustiti od pasivistického řešení problému mohoucnosti zpracována nyní od auktora šíře v knize (letos vyšlé): »Grundlinien einer Kritik der Willenskraft; a posléze ještě přednáška dv. r. Sigm. Exnera »Über den centralen Sehakt« či vlastně jen výtah z přednášky jeho (na sjezdu psychologickém v Gieszenu konané), o níž promlouvám na jiném místě. Č.

Hermann Bahr: **Dialog vom Tragischen.** Berlin, S. Fischer, 1904.¹⁾

V úvodním dialogu, dle něhož pojmenována sbírka Bahrových esayí, disputují pán či mistr, lékař, učenec, malíř a jinoch o podstatě tragického. Pro lidi, kteří v sobě nesou záruku a símě člověka budoucnosti, tragédie prý pozbyla smyslu a stala se zbytečným přežitkem z dob barbarství. Řekové, kteří ji vytvořili, vybíjeli jakožto diváci a herci při dionysyckých slavnostech překypující své síly, »odreagovali«, lékařsky řečeno, nezdravé energie, takže jejich kultura byla zbavena hysterických záchvatův a jejich společenský styk chráněn výbuchův animální krutosti. To byla jediná možnost, aby tento národ, zmítající se v agonii síly, neza-

¹⁾ Obsahuje essaye: Dialog vom Tragischen. Das unrettbare Ich. Philosophie des Impressionismus. Maximen. Kolonien. Extase. Der böse Goethe.

hynul vlastním šílenstvím. Dnes však, míní Bahr, horečku zvířecosti už netřeba hojiti divadelními hrami, dnes všechny pudy nechť si razí přirozenou svou dráhu, aby, vybouřice se, zjednaly v mysli božský klid a schopnost vzletů nejvyšších. Neboť život lidský jest střídou extází a depresí a »velká otázka, kterou každému jest řešiti, každému jednotlivci a každému národu, zní, co má větší váhu: zda dosíci nejvyšších vzepjetí (byť za cenu strašných depresí), či depresím se vyhýbati (a třebaš se tím zříci všech extází)«.

Toto dilema vede k umělecko-aristokratickému anarchismu, ježž auctor neváhá nejostřejší formulací vyjádřiti. Ale daleko beznadějnější stávají se jeho názory tím, že také ve filosofické spekulaci jest anarchistou: »Das unrettbare Ich« nazývá se nejvýznačnější oddíl sbírky, kdež jsou uloženy Bahrovy základní myšlenky. Idealistická filosofie Němcův od kritických až po solipsistické theorie vznikla v něm pochybnosti o neměnné podstatě já, a Machův systém posléze vyvrátil poslední zbytek víry v konstantnost individuality. Rozeklanost subjektu stala se Bahrovi klíčem k porozumění dob, národův a osobností, a zároveň zřídlem bolestných reflexí. Nepřehledná řada vrstev jest nakupena v já vedle sebe a nad sebou. Odtud dá se pochopiti sled depresí a extází, odtud na př. přýští problém hercův — každý člověk v sobě chová kus aktera — odtud též nemožnost požadavku stejnoměrného vývoje. Bohužel, není dost jasno, co si Bahr pod slovy extase a deprese představuje; odporuje si přímo: o přílišném bohatství představ a výrazů beztoho tyto esaye nesvědčí, a je-li dost trapné, že na různých místech tytéž myšlenky doslovně se opakují, působí ještě trapněji, že Bahrovy »extase« mění barvu a smysl. Jednou definuje extasi jakožto zvýšenou odvahu životní, stupňovanou náladu, zdvojenou sensibilitu, a jinde zas od těchto duševních stavů kvantitativně vyšších odlišuje všechna hnutí, jež s extází souvisí, a pro tuto snaží se nalézti zvláštní prameny.

Knihla vznikla ve vzduchu vídeňském a podává svědectví krásného nadšení pro domácí filosofii (Arnošt Mach) a umění (impresionism — věnovány jsou esaye Gustavu Klimtovi); normy pro tento zjev intimní spolupráce literární obce staví Bahr sám v oddílu »o koloniích«. Nepříjemně se tu a tam vyjímá pósa »pána a mistra«. Nepřesvědčivými pak se mi zdají téměř všechny literární a literárně historické poznatky. Ke Goetheovi zaujímá auctor dosti obojaké stanovisko. V úvodní stati jej líčí jako konciliantního, naprosto netragického, souměrně vyvíjejícího se umělce, kdežto poslední esai (»Zlý Goethe« — znám asi též českým čtenářům) s velikou sečtělostí shledává kde jaký doklad pro Goetheovu rozervanost, nespokojenost a nešťastnou povahu; hájiti se dá ovšem to i ono hledisko — a co by se nedalo z Goethea udělati, kdyby někdo po příkladě Bahrově po té či oné stránce Goetheovy výroky excerpoval? A co se týče základního problému o tragičnosti či netragičnosti budoucí poesie: což lze moderní drama měřiti stejně jako řeckou tragedii? A zakládá se řecká tragédie vskutku na nějakém atavismu barbarství? Pro Bahrovo pojetí »tragiky« ostatně nejlepší a snad jedině správný doklad by podalo drama středověku: tam hrůza na jevišti, fingovaná ukrutnost, děsná muka světců v mystériích, umrtvovala skutečnou brutalitu diváků, kteří, po-

dobně jako účastníci římských gladiátorských zápasů, nemohli nasytiti svou krvelačností. Ale s těmito vášněmi nemá »katharse« moderním dramatem vyvolaná naprosto nic společného — a Bahr se obrací ani ne tak proti Řekům, jako proti Shakespearovi; — tu jsou charaktery příliš složité, aby se daly uvést na formulku »zlého« pudu. Ba skoro má pravdu umělec v »dialogue«, míní-li, že »mistr« vůči tragedii stojí jako policejní úředník. Bahr se snaží vyloučiti z vývoje dnešního a zítřejšího člověka element »tragický«. Nebohý člověk budoucnosti! Či spíše blaze panu Bahrovi, dovede-li sám s sebou a docela »netragicky« se vypořádati při střídě extasy a depresi, dovede-li s tak klidnou myslí přejíti přes velkou a bolestnou odluku člověka od jeho okolí (genia od davu, umění od morálky). Vskutku, tato jeho schopnost by mohla buditi závist!

Otakar Fischer.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Přehled, týdeník věnovaný veřejným otázkám. Red. Aug. Žalud. Roč. III. 1904-5.

Příroda, měsíčník přírodovědecký. Red. J. Kranich, E. Babák, B. Rezník. III ročník, Brno 1904-5.

V čís. 16. Přehledu reaguje dr. Babák na moje vyzvání z čísla 1. Č. Mysli str. 80. článkem: O dru F. Krejčím a jeho Psychologii. Vyzval jsem jej, aby místo zlehčování postranními narážkami podal kritiku, kterou již dvě léta slibuje. Dr. Babák kritiku psychologickou nepodává, nýbrž snaží se učiniti pochopitelným, proč ji dosud nemohl podat a slibuje nějaký spis, jenž bude obsahovati poučení, jaké jsou dnešní vědomosti o poměru mezi mozkem a duševními jevy, a jenž vyjde, jak moudře podotknuto, »až bude hotov«. Spis ten bude prý zároveň pozitivní (v tomto spojení nesrozumitelné slovo) kritikou mé psychologie, ale bude to trvat trochu déle, poněvadž »takováto práce vyžaduje ovšem mnoho práce a úsilí«. Beru s potěšením na vědomí, že bude dr. Babák o psychologii úsilně pracovati, a prorokuju mu (revanche za jeho proroctví o mně), že, seznámí-li se opravdu s fysiologicko-psychologickou literaturou, budou se závěry jeho slibovaného spisu nutně shodovati s závěry spisu mého.

Prozatím však vyplývá z tohoto odhodlání se dra Babáka předně přiznání, že nyní na psychologickou kritiku mé knihy nestačí, jakož jsem mu to již řekl v odpovědi na první kritiku uveřejněnou v Č. Mysli. Za druhé vyplývá z toho samozřejmý požadavek, aby s odsuzováním mé knihy počkal, až si opatří tolik známosti psychologické literatury, aby soud svůj mohl opřít o důvody. To dr. Babák neučinil a to je — neethické.

V náhradu za to, že musím tedy na kritiku nějaký rok čekat, dostává se mi, nehledě k četným nezdvořilostem, zaslibu, že ve dvou, třech měsících uveřejní dr. Babák kritiku nejočividnějších poklesků mých spisů (tedy nejen Psychologie) po stránce biologické. To prý bude jako »před běžná« kritika; ale vykonání slibu je vázáno na zajímavou podmínku: najde-li někde otevřený sloupec!! Sloupce Přehledu jsou mu přece, jak vidno,

otevřeny dokořán; tam může psát vše, i neslušnosti, nad čarou i pod čarou, velkým i malým tiskem. Dr. Babák je mimo to hlavním spolupracovníkem časopisu pro moravskou přírodovědu; má-li pochybnosti, že by mu ani tam neuvěřejnili jeho biologické meditace, vypadá to, jako by si nějak nebyl svou věcí jist. Než buďsi tak nebo onak, jen ven s tou kritikou, abychom ji viděli z blízka a ne v mlhách slibu. Při tom jsem upřímnou radou dr. Babákovi v zájmu jeho vlastním, aby si dal více pozor na to, co povídá, nežli učinil při ukázce výtek, které na konec podává v přítomném článku. Zde opět eklatantním způsobem potvrdil, co jsem mu řekl v odpovědi na repliku v Naši době, že nejen není schopen psychologické kritiky, ale ani fyziologické.

Nejprve s umíněností skoro odpuzující, ačkoli jsem mu věc vysvětlil a proti jeho interpretaci mých slov se vším důrazem se ohradil, opakuje, že svůj systém psychologie zakládám na fyziologii. To by znamenalo, že fyzické a duševní stotožňuji, že předpokládám mezi stavem vědomí a nervovým děním je provázejícím nebo mu předcházejícím kauzální nexus. To jsou však věci, které se vším důrazem odmítám. Já zakládám psychologii na tom, co je nepopíratelné, a to jsou dvě věci ze zkušenosti viditelné: naprostá nesrovnalost duševního a hmotného a pak paralelismus stavů vědomí a nervových dějů — mějte si to za fakt nebo ne, pravdivost jejich musíte uznat. Kdo tyto dvě věci nepustí z mysli a poměr jejich logicky uváží, ten pochopí také, co znamená, když chci vysvětlovati souvislost jevů duševních tak, že je uvedu ve vztah s kauzální souvislostí jejich nervových korelátů. Ale to je marno někomu vykládati.

Dr. Babák chce pro sebe jakožto odborníka ve fyziologii dokázati kompetenci pro posouzení knihy mé bez znalosti psychologie, aby měl aspoň zdánlivou oporu pro soud, který i zde opakuje: Plán psychologie dr. Krejčího je takový, že i kdyby byl sebe výtečnější ve fyziologii informován, je neproveditelný. To se rozumí, že dr. Babák ihned připojí: avšak Krejčí není informován, nezná ani elementárních věcí z fyziologie. Četl snad nějaké spisy, v nichž se mohl poučiti, ale není mu to nic platno. Co všechno nečteme v jeho knize! Chce uvést jen několik případů a připojením atd. hledí vzbuditi v čtenáři domněnku, že spis se jen jen chybami hemží.

Nuže vizme. Babák vytýká: Str. 24—25 . . . »Ke gangliím periferním patří ganglie nervů smyslových (prokládá on) počtem 12 v každé polovině hlavy. (!) — Oko má na př. skupinu buněk na (!) sítnici; nosní chřipě (!) mají dvě takové skupiny, ucho (!) tři, chuť (!) dvě atd. To je zmatek pojmů opravdu neslýchaný. Každá dobrá populární tělověda mohla dr. K. pověděti o nervech mozkových a k nim příslušných uzlinách.« Dr. Babák má zvyk pro něho pohodlný, ale pro čtenáře neodborníka nepohodlný, že neřekne, v čem je chyba, co vytýká, nýbrž naznačí to vykřičníky; ať si čtenář myslí, co myslí. Čím víc těch vykřičníků, tím hrůznějši tušiti má čtenář poklesek, jako dle červenosti korigované úlohy. Nevím, v čem má ten zmatek neslýchaný záležitosti. Nervy smyslové mají periferní ganglie, které jsou přece něco jiného než ganglie subkortikální týchž nervů. Či vidí chybu v tom, že říkám místo mozkové nervy, jak on chce, smyslové? Mně zde záleží na smyslových nervech, které jsou také mezi mozkovými, a proto též uvádím příkladem jenom periferní ganglie

smyslových nervů, a zdálo se mi to zde případnější; neboť sensiblní vlákna z některých čidel jsou rozdělena do různých nervů, zvaných mozkových. Tak je na př. známo, že vlákna nervu chuťového jdou jednak nervem IX. (pro zadní část jazyka) a jednak nervem V. a sice jeho větví zvanou lingualis. A kdo ví, kudy jdou vlákna nervu hmatového! Těchto periferních ganglií je opravdu 12 v každé polovině hlavy. Ebbinghaus aspoň str. 107 dří, že jsou zum Theil in den höheren Sinnesorganen (čidelech) gelegen, im ganzen in jeder Kopfhälfte 12 an der Zahl. Tož co tu je chybné? A k čemu ty vykřičníky další? Není na sítnici skupina buněk? Cěla sítnice přece není ganglií. Nejsou u čichového nervu v nosních chřipích na sliznici? nejsou v uchu? nemá chuťový nerv 2 takové ganglie atd.? Doslova tak to má Ebbinghaus l. c., račiž se dr. Babák přesevěštil.

Dále vytýká dr. Babák že na str. 28: mluvím o »motorických buňkách v jednotlivých obratlech«. Místo příslušné zní v mé knize takto: »Do míchy ústí také vlákna z mozku, jimiž přichází popud k úmyslným pohybům. Zvláště vyniká dráha pyramidová, spojující temenné části mozku přímo s míchou, procházející celou její délkou a vyvětvující se postupně v postranní vlákna vedoucí k motorickým buňkám v jednotlivých obratlech...«

K tomu podotýká dr. Babák: to je ovšem možno toliko, když není známo, co jest obratel a co je motorická buňka. Odpovídám: Když však je známo, co je obratel a co je motorická buňka, a když je známo, a bylo řečeno na svém místě, že u každého obratle vycházejí z míchy vlákna do ostatního těla, pak je patno, že se musí buňky motorické před každým rohů míšních umísťovati v odstavcích odpovídajících takto obratlovým, neboť ke všem buňkám motorickým pyramidová vlákna nevedou.

Str. 29 pravím o prodloužené míše, že je pokračováním míchy hřbetní, ale že se forma její, totiž té hřbetní míchy, mění mezi jiným též vstěním jedenácti nervů mozkových (mimo čichový, který je šestý). Tedy nepravím, že nervy mozkové ústí do prodloužené míchy, rybní stran na míši i pokračovaní míchy vůbec i v gangliích polomozkových, jako to jinde výslovně podotýkám. A že tomu tak bude rozumět později čtenář, jemuž běží o věc a ne o chytání za slova, jsem jist proto, že zrovna na protějš straně jest obrazek na téměř vstěním nervů mozkových je patno.

Dr. Babák vytýká dále, že nesprávně jsem vyvoje mozečku klade malý mozek vyrůstá z míchy prodloužené. Ebbinghaus l. c. 115 a. Das Kleinhirn ist eine weniger umfangreiche Bildung die aus dem vorderen Theil des verlängerten Markes und der Brücke hervorgeht. V tom sice nejsou obsaženy všechny podrobnosti vyvoje ale nepopře to jím. (Dr. Hellpach 48) uvádí se na embryonálním Medullarhorn nejprve tři pachyfyty: přední, střední a zadní mozek a z toho postupně pět větví: mozek, mezimozek, střední mozek, zadní mozek a zámok. Z toho postupně se tvoří prodloužená mícha a hřbetní mícha se zadním mozkem malý mozek, místek. Poněvadž vzniká postupně od zámoka, tedy mozek dobře lze, že malý mozek vyrůstá z prodloužené míchy.

V dalším ubí dr. Babák zase svého nepřesvědčivého postředu. Mluví nesprávně: »přímou část mozku velkého a malého a formu její, v její dutině si monsterně část mozku malého postupně mění a tak velkého mozku na malý...«

Já pravím toto: Rýhy a závitý velkého mozku mají jiný vzhled než u malého mozku. Příčinou toho (tedy té různosti) je forma lebky, v jejíž dutině si mohutnější části mozku hledají postupně místo, »a tlak velkého mozku na malý«. Tak to je v mých pramenech. Zander (44): Die Anordnung der Falten hängt von der Ausdehnung der Hirnrinde . . . und von dem Maassverhältnis des Schädelraumes ab, die nicht gleichen Schritt zu halten brauchen. Hellpach (43): Um nun auf dem verhältnismässig engen Raume sich ausgiebiger entwickeln zu können, biegt sich der vordere Abschnitt des Rohres in mehrfacher Weise . . . Wundt I. 143: Das Furchungsgesetz der Hirnoberfläche lässt sich theils aus den eigenen Wachstumsspannungen des Gehirns, theils aus dem Einfluss der umschliessenden Schädelkapsel auf dasselbe ableiten. 145: Die wirkliche Faltung eines gegebenen Gehirns wird das resultierende Erzeugnis dieser beiden Wirkungen der selbständigen Wachstumsspannungen und der äusseren Widerstände sein. Podobně Rüdinger: Über die Unterschiede der Grosshirnwindungen etc. str. 5.

Misto »o významu ganglií velkého mozku nevime dosud nic« má prý státi »nevím dosud nic«. Ale Hellpach neví také nic, neboť dle str. 63: Wir dürfen vielleicht an dieser Stelle schon hinzufügen, dass wir von ihrer (těch ganglií) Bedeutung so gut wie nichts wissen. Wundt I. 272 nazývá Streifenhügel a Linsenkern: Diese in ihrer Function noch wenig aufgeklärten Gebilde a co o nich uvádí (a to je při svědomitosti Wundtově vše, co fyziologové vypátrali), je svou neurčitostí a chudostí pro psychologa úplně bezvýznamné.

Str. 40 píše: »v gangliích mezimozku a středního mozku jsou střediska pro funkce smyslových nervů vyjma čichu«. Dr. Babák připojuje vykřičník.

Ale Wundt dle I. 266: In Folge dieser Ansammlung von Knotenpunkten für die Functionen aller Sinnesgebiete mit Ausnahme des olfactorius und der ihnen zugeordneten Bewegungen ist dann das ganze Mittel- und Zwischenhirn nach Ausfall der Vorderhirnfunctionen selbständig fähig . . . die einheitliche Leitung der animalischen Lebensvorgänge zu übernehmen. I. 404: Am einfachsten gestalten sich diese Verhältnisse beim Geruchsorgan, wo die Sinneszellen selbst peripher gelagerte Nervenzellen sind und der nervöse Theil des Sinnesapparates lediglich als ein weit vorgeschobener Theil der Hirnrinde erscheint. Kölliker II. 693: Die Riechkolben . . . kann als ein eigenthümlich umgestalteter Theil der Hirnrinde angesehen werden. Ovšem dr. Babák ve spisku O činnosti mozku str. 39 praví též o nervech zrakových to, co citovaní auktoři praví o čichovém (zrakové nervy se sítnicemi očními jsou taktéž změněné oddíly mozku samého). Ve svých pramenech jsem toho nenašel, naopak u Hermanna a Hellpacha přímo poznámku, že to je názor zastaralý, který padá tou okolností, že odstraněním mozku velkého u zvířat při pokusech, na něž naráží Wundt na místě výše citovaném, možnost vidění se neodstraňuje, ale čichu ano.

Konečně výtka tato. Str. 6 pravím: Žába velkého mozku zbavená koná všechny pohyby jako zdravá s tím rozdílem, že se sama od sebe s místa nehne a nepřijímá potravu. Tu prý »už před desíletími ukázaly přesné pokusy, že se taková zvířata spontánně hýbou, chytají mouchy

atd.* Ale Wundt, z něhož jsem tu věc čerpal, praví I. 261: Der gross-hirnlose Frosch sitzt aufrecht, wie das unversehrte Thier; er umgeht, wenn er durch Hautreize zu Ortsbewegungen veranlasst wird, in den Weg gestellte Hindernisse u. s. w. Der einzige Unterschied, den er bietet, besteht darin, dass er zunächst spontan seinen Ort nicht verlässt und ebenso Nahrung nicht spontan zu sich nimmt.

Tudíž: *Ani jedna výtká není správná.*

Tak vypadají výtky, jimiž chce dr. Babák dokumentárně prokázat, že neznám elementárních poznatků anatomie a fysiologie nervstva! Dokumentárně — oblíbené slovo Marešovo — nedokázal nic, aniž dokazoval, spolehl se na svou paměť odbornickou v domněnku, že přes to, co ve svých skriptech má, fysiologie nejde, a o auktory, z nichž já čerpal svoje fysiologické učenosti, se nestaral. Muselo se tudíž státi, co se stalo; já jsem mu dokumentárně dokázal, že literaturu svého oboru nezná v tom rozsahu, v jakém čekáme od docenta fysiologie a jaký by odpovídal sebevědomí, s nímž proti mně vystoupil. Že pak na ty lapálie, jež mi vytýká, dává takový důraz, tak jakoby na nich závisela hodnota celé knihy, to svědčí jenom o jeho vědecké nevyspělosti. O psychologických problémech nemá ponětí, nedovede pochopiti stanovisko, s něhož kritisovaný autor chce je řešiti, a nemá tudíž pravého měřítko, vlastně žádného měřítko, ocenění toho, co je z fysiologie pro psychologickou práci důležité.

V článku jest ještě mnoho věcí, které s kritikou spisu mého nemají co činiti, ale jež patří k »rtici« kritice, Babák jde za svým vzorem — wie er sich räuspert, wie er spuckt, hat er dem Alten abgeguckt. Zmínuji se o jedné. Stěžuje si, že redakce Č. Mysli z mého návodu nepřijala k otištění jeho »kus věcné kritiky«, a dává tomu výklad, který ovšem nevyzní na můj prospěch. Tento »kus věcné kritiky« bylo zbytečné a dlouhé povídání o tom, co jsem nazval pražskou Veranlassungstheorií, s kterou debutoval dr. Babák jako s hlavním argumentem proti mému vysvětlování čívného oblouku se stanoviska energetiky. Dr. Babák nesprávně interpretovav moje slova správně dal důraz na to, že popud jest pouze podnětem k vybavení energie v nervu podrážděném, ale při tom pravil (v kritice mého spisu), že z popudu nepřejde vůbec žádná energie do nervu, neboť podnět a podráždění nervu nejsou prý v žádném kvantitativním poměru. To je přírodovědecký nesmysl, jehož se dr. Babák mohl uvarovati přihlédnutím do Marešovy Všeobecné fysiologie. Pokud jsem snad dal stilisaci v prvním díle bezděčný podnět k nesprávnému chápání mých slov, je to odčiněno v dílu druhém, kdež se o podráždění nervu a poměru jeho k popudu obšírně vykládá — tedy diskuse o tom jevila se zbytečnou tím spíše, ježto kritika druhého dílu byla jakýmsi výhrůžným způsobem slíbená. A proto jsem byl proti uveřejnění článku.

Ostatně jest to právem redaktora, aby nabídnuté příspěvky přijal neb odmítnul; proto má redakční koš. Odmítnutému není povinen se omlouvati, a učiní-li to, jako prof. Masaryk a Drtina a Čáda učinili Babákovi, je to laskavost, kterou on oceniti neumí a které nezasluhuje.

Dr. Babák neostýchal se v článku svém dvakrát obviniti mne, že jsem »nadával.« Obvinění spadá zpět na jeho hlavu, ježto čtenářům Přehledu nepodal speciem facti. Před čtenáři Č. Mysli netřeba se mi ospra-

ze slovem, jestliže někdo perný a přísný výraz nazve z malomocné zlosti nadávkou, nestává se tím ještě nadávkou, nýbrž je to důkazem jeho pravdomyslu. Ve sporech našich jen jedna nadávka padla a to z idealisticky zbláznělých ust prof. Mareše, když v Čas. českých lékařů vmetl mi ve svůj slovo »literární zchátralost« proto, že jsem připamatoval výrok prof. Kaymanů: tak se pracovati nesmí.

Na konec mne Babák posílá s mou psychologií do Němec, tam prý by umožněna byla vědecká diskuse, kdežto u nás možno prý potříti jedním prohlášením, že se vůbec nevyznají v psychologické literatuře a že si pletou pojmy v psychologii běžné. »Takováto tvrzení se ve světové literatuře musí dokumentárně doložit...« Budiž pan dr. Babák ubezpečen: na dokumentární doložení těchto tvrzení dojde s mé strany a dochozí již se strany jiné, jak patrně v »Odezvě na článek prof. Mareše« v Rozhledech.

Co se pak týče toho citování před forum německé, tomu ať rozumí, kdo rozumí. Myslí-li dr. Babák, že u nás není možno sestaviti tribunál, který by dovedl rozhodnouti o ceně mé knihy a jeho námitkách, proč vůbec česky kritisuje? Nikdo mu nebrání, aby on se obrátil před to forum, jež důvěřivým čtenářům listů, v nichž jsou mu sloupce otevřeny, říká jako Josefek Petráčků svým kamarádům panský dům, když ho tam jeden stupeček s sebou vzal. Ujišťuji jej, že tam bude zrovna tak důkladně členit přes prsty, jako se mu to stává po česku.

* * *

Tím jsou odbyty také vzpomínky, jež dr. Babák věnoval mně v časopise Rozhledy. Nepřiměřeně sebevědomý tón a povrchnost jsou tytéž jako v předchozím. Něco opakuje a něco přidává; nesprávné je všechno. Samé chyby, jak je v mé knize mnoho chyb, ale všeho všudy uvádí tři, čtyři, pět a ještě atd. a slibuje, že o tom všem bude jednáno jinde. Vytyká v mé knize celomnožství stilistických nesprávností, nazývá je češtinu knihy bídnou a takto dále. Taková kniha by v literatuře jiných národů nemohla vyjiti pod jménem vědy. Dr. Babák je tak zaujat proti mé knize, či snad proti mně, že ani své naladě pranic se nestará o to, co mluví, a ani nepomyslí, že jeho slova podlehají kritice. V referátě na str. 153 jako chybu vytyká, že »ganglie subkortikální počínají v dolní části páteře a končí v mozku«. Je třeba subkortikální ganglií a nepočíná v páteři? je to mozku s subkortikální ganglií a není v lebce?! A takové věci musím vytknout i takovému klasickému filologu, člověku, který tak dlouho je asistentem fyziologického ústavu a mluví jiným ve svých čteních a přednáškách učitelům fyziologie než nervstvem? Absurdností nazývá, že uznávati anatomii činím, když je čídel, že prý anatomii činím kriteriem smyslových orgánů. Avšak absurdní je logický galimathias, kterým Babák tuto výtku odvrací. V knize své zcela přesně definuji čídel i smysl a důsledně odvracím výtku, že bych nevěděl smyslů, a kdo řekne, že anatomii činím tu kriteriem smyslových orgánů, nebo nedovede porozuměti a měl by o tom hezky říci. A kdo má své dokazují, že pohybových počítků nemáme a že máme pouze nervy. Každý psycholog uzná, že to je názor v nové psychologii. Avšak takový dr. Babák, fyziolog, napíše, že existence pohybových počítků je dokazována, podškrtně to a je věc rozřešena — aby

mohl činit výtku. Na str. 114. končí článek dr. Jana Marčana O nynějším stavu fyziologie labyrintu, k níž činí redakce tuto poznámku: Čtenář mající po ruce 2. díl Základů etc. opraví si na podkladě článku dr. Marčana špatné informace, které mu podává § 19, zvláště § 20. spisu Krejčího. Avšak i údaje i výsledky článku Marčanova shodují se se spisem mým, a shoda jde i tak daleko, že to, co Marčan slibuje proti Machovi dokázati ve zvláštním článku, to já rovněž ve své knize dokazuji. Co o tom si mám mysliti?

Napsal jsem v Č. Mysli str. 80: Chce-li dr. Babák býti brán vážně, musí zanechat postranních nedůstojných zlehčování a podati věcnou ritiku. Na základě toho, co bylo zde řečeno, nemohu jinak než souditi, že dr. Babák nechce býti brán vážně. Jeho vystoupení proti oznámenému překladu Haecklových »Záhad světa« mne v tom mínění utvrzuje. Neběží mu o poctivou vědeckou kritiku a proto jsem jist, že ji přijmou čtenáři ve smyslu starého: Quod ostendis mihi sic, incredulus odi. Kí.

Český časopis historický. Vydávají Jaroslav Goll a Josef Pekař. Ročník XI. Sešit I.

Ročníkem tímto přešel časopis v náklad Historického klubu a neměniv se co do hodnoty obsahu, která byla vždy uznávána, objevil se v úpravě, která již sama svědčí o radostné péči a obětovnosti všech činitelů na vydání súčasněných. Zahájen jest článkem prof. Golla Po desíti letech, v němž vzpomíná se nejen osudů tohoto časopisu od jeho založení roku 1895, nýbrž i osudů historického, abych tak řekl, časopisectví u nás vůbec, Z dalších článků uvádím Kybalův, v němž uvažuje o poměru dvou theologů hnutí husitského Matěje z Janova a Jakoubka ze Stříbra. Jakoubkova kvestia o Antikristu je myšlenkově čirým plagiátem Janovova traktátu stejnojmenného, Janovova idea Antikrista, již přejal od Miliče, je výron opravné snahy proti tehdejší mravní porušenosti, jež stělesněna jest pro onoho německým císařem, pro tohoto papežem. Jakoubek přenesl Janovovu ideu v myšlenkový kvas husitský. Bude nutno vyšetřiti, jak Janovovy ideje ve formě Jakoubkově působily na vývoj husitské oposice, a jak křižující se s jinými podobnými ideami připravovaly další fase apokalyptického a konečně chiliastického hnutí v husitství.

Mezi četnými referáty jest obšírný o spise Wernera Sombarta, Der moderne Kapitalismus. Zajímavá je zpráva o Tomkových Pamětech tím, co napovídá. K číslu je připojen pilně sestavený rejstřík k dosavadním ročníkům. Kí.

Napředak. Časopis za učitelje, uzgajatelje i sve prijatelj mladeži. Red. Štěpán Basariček. Roč. XLIV. Záhřeb 1903.

Doplňujeme referát, podaný v Č. M. V. 395 sl., zprávou o dalším ročníku předního tohoto pedagogického časopisu charvatského. Také v tomto ročníku je především dosti článků lehčího genru, obecně přístupných; tak o učitelských nemocech (dle německých pramenů), o učitelské cti od Trstenjaka (že se učitelům nedostává také vážnosti, jaké by zasluhovali dle povolání svého a co jest toho příčinou), o »učitelské otázce« (zlepšení materiálního postavení), o učitelské svobodě od téhož (»filosofie je ono čisté zřídlo, z něhož vyvěrá vnitřní svoboda učitelstva«), o vychovatelských

zásadách Ibsenových (dle čelných jeho dramát), o úkolu a organizaci škol měšťanských od M. Djuriće (pro učitele škol těch měl by se zřídit dvoutletý kurs na universitě, do něhož by byli přijímáni absolventi středních škol; pro školy měšťanské měl by býti zvláštní zemský inspektor), o reformě učitelských ústavů od téhož (měly by býti vsuktu vyšší střední školou, v níž by místo jazyků pěstovaly se předměty pedagogické, a absolventům měla by býti dána možnost vstoupiti na fakulty filosofickou i theologickou, na techniku i různé akademie odborné), o vděčnosti od D. Trstenjaka (šlechtetný člověk odsluhuje se každému za to, co mu dobrého učiní, a nepřijímá než z nutností, co by nemohl odplatiti) atd.

Řada jiných článků jedná o odborných otázkách s větším aparátem příslušné literatury. Tak Jos. Binički pěkně vyložil úkol názornosti ve vyučování po stránce psychologické i historické (článek týče se z části i t. řeč. výchovy umělecké); Št. Horvat ukazuje, že pedagogika slepců nepovede k žádoucímu cíli, dokud nepoznáme důkladně zvláštní ráz jich duševního života; Št. Širola dokazuje, že také pro obecné školy je potřeba laciného atlantu příručního (o českých pokusech v tom směru bohužel neví); dr. J. Turić v řadě článků líčí vychování starých Řeků, Římanů, Židů, prvních křesťanů, dále v době středověku i novověku do osvětské periody, jmenovitě pak podává dějiny pedagogiky u Charvátů od nejstarších dob s hojnými seznamy domácí literatury odborné; o vlivu rytmu na učení se zajímavými doklady z vlastní praxe pojednal Trstenjak; V. Dominković hájí vyučování na jednu záprěž hl. z důvodů hygienických; obligátní jazyk francouzský ve vyšších školách obecných doporučí Miloš Drakulić; úkol obecné školy hlavně dle Drtinových Ideálů výchovy a Rissmannova spisu o individualismu a socialismu v pedagogice probírá Oskar Dürr; o umělecké výchově Lj. Dvorniković ukazuje, že nemáme snad nevčasnou suggestci zakročovati tam, kde nestačí vlastní pochopení dítěte, a že místo esthetického citu nemáme v žácích buditi planou afekci a umělecký entusiasm; proti Nietzscheho morálce a pro Tolstého se vyslovuje článek o nové morálce od Trstenjaka; S. Šmíd referuje o nových směrech v kreslení; tělocvik doporučí, ale sport a taneční hodiny pro žáky zavrhuje V. Dominković; konečně o idej evoluce v paedagogice uvažuje Pavel Pešut.

Také k historii charvátské pedagogiky najdeme v tomto ročníku něco důležitého. Tak se z rozboru některých spisů z konce 18. a počátku 19. století dovidáme, že také tehdy nebyly tělesné tresty tak rozšířeny, jak se obyčejně tvrdí, ba že byly omezeny jen na nejhrubší poklesky kázeňské; je tu vzpomínka na znamenitého pedagoga a organizátora Iv. Filipoviće, jemuž loni učitelstvo zřídilo pomník práci umělce charvátského, prof. Rob. Frangeše; jinde je vzpomínka na Št. Ilijaševiče, který v letech padesátých min. století psal methodické spisy (také dle českých pramenů), pak na Dj. Kutenu, jenž si získal hojně zásluh o spolkové organisace charvátského učitelstva i pedagogickou literaturu předmětů reálních (jeden čas redigoval i Napředak).

Poměrně dosti je tentokrát překladů z němčiny i francouzštiny; z češtiny přeložena část výkladů prof. Drtiny v universitním kursu učitelském o předmětu a problémech filosofie, pak Mladší článek a Renáty Tyršové přednáška o umělecké výchově, konečně F. A. Soukupa nekrolog Alex.

Baina (v Učit. Nov.). — Methodické články (o uhlí, žábě, hvězdách, jak se stalo Charvátsko královstvím a p.) jsou opět stručné a nečetné.

Velmi pečlivě si Napredak všimá všech důležitých událostí ve světě pedagogickém, zaznamenává je v krátkých zprávách dle zemí. Čech se týkají zvláště referát o jičínských Causeries françaises, o Radičově česko-charvátské čítance, zprávy o nové úpravě platů učitelských, o opatřeních školních proti tuberkulóze, o smrti řed. Jos. Krále, ježž znali také učitelé jehoslovanští jako dobrého průvodce při svých návštěvách v Praze.

Z drobností uvádím: učitelské certifikáty na dráhu za snížené ceny byly učitelstvu loni odňaty a nevráceny do konce roku přes všechny deputace a prosby; také v Charvátsku na některých místech se dějí pokusy s vyučováním na jednu záprež (poprvé přičiněním Mir. hrab. Kulmera, míst. škol. dozorce v Šestinách); také tam jeví se obtíže s varhanictvím, jež koliduje s potřebami školy, pročež učitelé se domáhají právem, aby služby té, namnoze bezplatné, byli zbaveni; ústřední spolek chystal společné cesty učitelstva o prázdninách, aby tak soustavně část po části byla poznána celá země; jindy se zase domáhal na vládě, aby byli dva učitelé posláni do Němec studovat zásady a provedení umělecké výchovy atd.

Vedle časopisů, jež spolek vydává, chystal další (IX.) svazek Pedag. encyklopédie a první část známého pedopsychologického spisu Compayréova v překladu Belović-Bernardzikowské; připravuje se pedagogicko-didaktická bibliografie a dějiny obecného školství. Předsedou spolku je nyní prof. Tomislav Ivkanec.

Z publikací, jež loni vyšly, připomínám veliké dílo univ. profesora Markoviće Razvoj i sustav obćenite estetike (nákladem zemským v Záhřebě v ceně 8 K).

Kd.

Die Zeit. Týdenník. 1904.

V čísle 496. kielský prof. Jan Reinke načrtuje program přednášky, určené pro mezinárodní sjezd filosofů v září m. r. v Ženevě: Über den Neovitalismus und die Bedeutung der Finalität in der Biologie.

Neovitalism znamená biologický směr, totiž novější směr v biologii, t. j. v nauce o organismech. Neovitalism jest proti starším dogmatickým směrům označovati za více kritický a otazovací. Snaží se býti prost dogmatických předsudků starších směrů. — Starý vitalism, jenž vládl prostřed minulého století ve fyziologii, byl dogmatický, pokládaje za to, že všechny životní jevy rostlin a zvířat vznikají zvláštní přírodní silou, silou životní, kterážto síla trvá jen v rostlinách a zvířatech, přestávajíc jejich smrti a za rozmnožování se neomezeně rozmnožující. Nebylo věci nesnadnou dokázati neudržitelnost toho názoru; mimo to uvažovací způsob vitalismu byl převážně teleologický. Vitalism byl vystřídán směrem mechanistickým. Ten jest také dogmatickým. Stanoví, že mechanické n. přesněji fysikální a chemické síly postačují k výkladu životních pochodů. V novější době za »fysikálně chemické« substituováno slovo »energetické« síly; tím však zásadně v pojmání onom nezměněno nic. Důkaz pro svá tvrzení mechanism v každém svém tvaru zůstal dlužen.

Neovitalism« nečinil rozhodnutí pro vitalism „nebo mechanism dogmatický. Dospěl toho, neřikati: buď teleologické nebo mechanické (příčinné) posuzování organismů, nýbrž poznal, že za přítomného stavu našeho vě-

dění jest připouštěti mechanism a teleologii za rovnoprávné zásady v posuzování životních pochodův. Bez podmínky se připouští, že v oboru organismu, na příkl. lidského těla, jsou všechny jednotlivé pochody v souvislosti příčiny a účinku; ale tyto pochody, v jednotlivu jako mechanické n. lépe energetické prokazatelné, soudružují se silami finálně působícími, jež mohou býti do jistého stupně srovnávány se silami lidského ducha, které působí také finálně.

Ale ani v tomto postavení neovitalism nechce vystupovati dogmaticky, neb alespoň pokud možno málo dogmaticky. Jemu jsou mechanický (příčinný) n. etiologický, vitální a teleologický výklad jen rovnoprávními heuristickými zásadami, t. j. zásadami zpytovacími, z nichžto nemůžeme žádné pohřešovati. Při tom se nevylučuje možnost, že se budoucnosti podaří synthesis těchto způsobů výkladových.

Výkladem nelze rozuměti nic jiného než popis. Ale každý náš popis dopadá více méně anthropomorfním, jako již vjemy, jež jsou předmětem popisu. Úkol biologie může záležeti toliko v tom, nabývati v našich představách přibližně případných nápodob. I v biologii tedy uhájí své platnosti stará moudrost, že člověk jest měrou všech věcí. Jiná věda nežli zatížená vadami lidských představ jest utopii. Neovitalism tedy se staví jednak na postat mechanismu, jinak nemůže si při výkladu životních jevů nevšímati vztahů finálních. Je tedy otázka, smí-li býti mluveno o účelnosti dění za životních pochodů zvířat a rostlin. Kdyby finalita, t. j. uznávání účelnostních vztahů měla býti z biologie škrtnuta, tedy by z ní zbylo nejnuznější torso; sotva by zasluhovala ještě jména vědy. Musilo by se býti omezovalo na konstatování, že se za příkl. tvoří vejce a spermatozoidy a kterak; ale soud o jejich významu pro zachovávání života by pronášen býti nesměl. Nesmělo by býti pronášeno, k čemu jest oko, ucho, žaludek, plíce atd.; k čemu v oku čočka, rohovka, duhovka, zrakové nervy atd.

Zákonnost organismu znamenáme především v podivuhodném pořádku a harmonii jejich těl a v jejich se přizpůsobování vnějšímu světu. Tento základní princip harmonie působí, že vědeckému studiu nemůže postačovati průkaz a konstrukce příčinných vztahů mezi životními pochody, nýbrž že musí k tomu přistupovati průkaz vztahův účelnostních, chceme-li pomýšleti na výklad pochodů životních. O orgánech zvířat a rostlin musíme podobně připouštěti, že jsou konstruovány, jako by příčina, která je vytvářela, byla předvidala a určovala jejich působnost. Ani o anorganických silách přírodních nemůžeme konečně více tvrditi hledíc k působnosti jejich; na příkl. tíže se nám jeví tak, jako by se tělesa vzájemně přitahovala.

Vzhledem finality organismů bylo tvrzeno, že ji v přírodu vnáší lidský rozum. Pro stanovisko idealismu poznávací theorie bylo by platno totéž co do kausality. Chce-li se však konstruovati »vnášením« protiva finálního posuzování ke kausálnímu, pak jest to věci absurdní. Neboť dime-li, oko jest na vidění, nos na čichání, tedy soud ten záleží tak na zkušenosti, jako když se dí, teplem že se z vejce vylíhlo, neb oplozením že vznikl ze zárodkové buňky výtrusu klíčivého zárodek. Kdybychom vnášeli svým soudem finální vztah v organism, bylo by to jednáním libovolným; pak bychom mohli význam orgánů zaměňovati, vypovídající za příkl., že okem čicháme, nosem vidíme. Nesmyslnost takového zaměňování činí jasným, že finální vztahy odečítáváme s přírody, že se jich tak dohadujeme

nou diskusí, ve které i jiná mínění budou projevena než názory pronesené od referentův. Ve skutečnosti však se ukázalo, že, předně ne každému z vyzvaných referentů předložená otázka ležela příliš na srdci¹⁾, a následkem toho referáty ony, nejspíše nikterak omezeny co do času, byly příliš dlouhé a nemohly zůstaviti posluchačům ani dosti čilé mysli ani dosti času na diskusi. Ostatně čas ten byl zkrácen také ještě tím, že na každé odpoledne připadla vyjížďka nebo návštěva.

Co se týče druhé stránky sjezdu, aby totiž účastníkům jeho bylo poskytnuto dosti příjemné zábavy, byla velmi pečlivě promyšlena a provedena s velikou obětavostí se strany Ženevanů. Členové sjezdu měli také dosti příčin, aby s touto obětavostí byli spokojeni a také to s uznáním připomenuli při závěrečném banketu. Ovšem že tím utrpěla značnou újmu vědecká stránka sjezdu, jehož sedění tím byla zkrácena a jedno odpoledne úplně ztraceno vyjížďkou.

Zdá se, že také konservativní duch bývalého sídla Kalvinova vtiskl svoji pečeť ideovému charakteru sjezdu. Bylyť tu dosti značnou měrou zastoupeny i takové směry, které dnes již můžeme považovati za překonané.

Takové jsou asi kritické úvahy, naskytující se při ocenění minulého sjezdu. Nepřáli bychom si však, aby to bylo považováno za upírání mu ceny; toho úmyslu jsme daleci. Naopak, pokládáme sjezd ten za nejzdařilejší, jaký za daných podmínek jen mohl býti. Počet referátů (asi 75), ač menší než v Paříži (asi 110), byl vždy ještě značný, a byly mezi nimi i takové, které budily všeobecný zájem. Máme-li pak oceniti význam sjezdu filosofického, sluší pamatovati, že význam jeho nezáleží v množství nových myšlenek, které se tu snad projeví, nýbrž v pobídce k dalšímu badání, ke kritice vlastních názorů a ke kladení nových otázek tím, že střetnou se různorodá mínění, a objevuje se nutnost opustiti vlastní stanovisko ve sporu s dobře vyškoleným protivníkem. Tím pak, že jsme nuceni přejmouti částečně jeho názor, otvírají se nové, daleké obzory. Pozorujeme také vždycky, že největší zájem na sjezdech filosofických obyčejně nebudí referáty uznávaných badatelů, jejichž názory mnohokrát projevované staly se již majetkem obecným, nýbrž spíše myšlenky mladých pracovníků, reprezentujících nové proudy myšlenkové.

Po této všeobecné charakteristice přecházíme teď ke zprávě o jednotlivých referátech. Nejdříve podáme přehled sešitů všeobecných se zprávami a pak přehled referátů v jednotlivých sekcích.

A. Zasedání všeobecná.

1. Prvním všeobecným zasedáním v neděli odpoledne sjezd začal. Zahajuje jej prof. Gourd (z Ženevy); vítá hosty a upozorňuje na snahu po výměně názorů, která se jeví v nynějších jednotách filosofických.

Arnošt Naville, čestný předseda, letitý již, ale dosud plný mladické svěžesti, upoutal na sebe všeobecnou pozornost oduševněnou řečí, ve které líčil úsilí filosofie v její snaze po jednotě práce analytické ve vědách speciálních.

¹⁾ Mezi chyby organisace sluší přičísti i to, že tři referáty svěřeny byly ne-filosofům z povolání; jeden z nich napsal profesor vědy národohospodářské — druhé dva podali biologové —

E. Boutroux (z Paříže) chápe se slova a předčítá svoji zprávu „O úkolu dějin filosofie ve studiu filosofického“. Ve své přednášce uvažuje o rozmanitých námitkách proti zařazení dějin filosofie do oboru věd filosofických. Srovnává se stejného hlediska poměr věd pozitivních a stanově nezbytnost dějin filosofie klade otázku, v čem má záležeti jejich úkol. V odpovědi na tuto otázku zaujímá stanovisko sprostředkující mezi Heglem, který jim připisoval příliš veliký význam, stotožňuje je namnoze s filosofií samou, a mezi eklektiky, kteří v nich viděli jen jakousi zásobárnu různých filosofických náhledů k libovolnému výběru.

Myšlení filosofické, ať už je hodnota jeho jakákoliv, má mít dvě charakteristické známky: má býti svérázné, ale zároveň má zřetel míti i k myšlení všeobecnému. Dějiny filosofie jsou tím prostředím, ve kterém se filosof učí srovnávati myšlení svoje vlastní s myšlením všeobecným.

Dějiny filosofie jsou celkovým obrazem jednotlivých rozpjatí ducha filosofického, objektivovaných a dadoucích se stopovati ve svých výsledcích. Filosofie jest činnost duševní nesoucí se stále ke skutečnosti a k zdokonalení vlastnímu a rozšiřující toto obojí. Filosof pak jest člověk, který se učí od první, jak přispěti k rozvoji druhé.

Tak krátce shrnul mluvčí svoje názory.

Diskuse se účastní Windelband (z Heidelberka), který zaujímá stanovisko shodné s předcházejícím řečníkem a srovnává úkol dějin filosofie s úkolem dějin jiných věd: — Cantovi (z Pavie) klade důraz na individuální a téměř estetický charakter činnosti filosofické; — Roberty (z Paříže) zaujímá stanovisko sociologické, zařazuje dějiny filosofie do dějin všeobecných a odděluje je od filosofie vlastní; — Aars (z Kristianie) rovněž od sebe navzájem odlučuje dějiny a teorii filosofie; — také Rauh (z Paříže) akcentuje ještě silněji tuto rozdílnost. Učenec nestará se o historii vědy. A podobně také filosof, neztrácí čas komentováním starých textů, má obracet hlavní zřetel na současný život lidí, mezi nimiž žije. Konečně připojují svoje poznámky také Lasson (z Berlína) a Ivanovski (z Kazaně).

Boutroux odpovídá, háje svého názoru; pak mluví ještě Arnošt Naville. Jeho řeči končí toto první zasedání, jež bylo velmi živé a četně navštívené.

(Příště dál.)

Sjezd pro experimentální psychologii v Giessenu.

Sděluje Frant. Čáda.

(Pokračování.)

Divno při tomto úsilí auktorově, že přehlíží jeden zjev, dnes již značně v práci psychologické zastoupený. Když již má býti ustavena vlastní „theorie výkladu“ výrazů jevů duševních, jak možno nezmíniti se, ako to Elsenhans opomenul, o psychologii v odpovědi, dnes tak orlivě zvláště na popud francouzského psychologa A. Bineta a vratislavského Williama Sterna spracovávané i experimentálně a i zvlášť orgán mající? A obzvláště když na sjezdě Giessenském samém i zvlášť přednáška a obsírnější debata tomuto předmětu byla věnována! Byla lečna Marie Borstová ze Ženevy, která z oboru psychologie vý-

povědi konala pokusy, snažíc se zvláště zdokonaliti způsob počítání či odhadování elementů výpovědních, a podala o výsledcích svých sjezdu zprávu následující: Pokusy konala s inteligentními 12 pány a 12 dámami, kteří byli 18—49 let, a jako předmětu pokusného užíla jednoduchých a zřetelných barevných obrazů. Každé osobě ukázán obraz po 1 minutu, pak po 3 a po 9 dnech požádána byla osoba, aby referovala o tom, co vypožadovala a si zapamatovala z nazírání na obraz, i výslovně byla vyzvána, aby s důrazem vytkla, co by mohla po případě přísežně stvrditi. Konečně (ihned po tomto referátě) následovalo dotazování (»výslech«), v němž podrobně na prvky obrazu Borstová osoby pokusné se vyptávala a odpovědi její protokolovala. Takovýchto pokusů vykonáno s každou osobou patero, a výtěžky nabyté (správné i chybné) počítány a zvláštním způsobem odhadovány (na př. při údajích o barvách platily za »správné« jen ty, v nichž i barva i její umístění správně byly určeny).

Výsledky pokusů možno shrnouti v následující věty (při čemž volím umyslně jiný pořádek, než auktorka učinila):

1. Čím delší doba od nazírání na obraz uplynulá, tím méně spolehlivé jsou výpovědi o něm, a zvláště výpovědi při volném, samostatném referátu osob; nespolehlivosti údajů jejich přibývá denně průměrně o 0·27, proc., tedy více než $\frac{1}{4}$ proc. Při tom však subjektivní přesvědčení, že správně se vypovídá, nemění se dobou prodlení, ba tendence stvrditi přísahou pravdivost výpovědi spíše ještě přibývá.

2. Výpovědi žen i co do věrnosti i co do rozsahu jsou prý lepší než mužů.

3. Pokud se tkne logických kategorií, nejvíce a nejsprávnějších výpovědi činí se o objektech (osoby v to čítaje) a prostorových vztazích, pak o jednáních, méně o číslech a znacích a nejméně i nejméně spolehlivých o barvách.

4. Seřadíme-li si i v celku i v jednotlivostech údaje co do obsáhlosti a správnosti diagramem v křivky, zřetelně se ukáže, úhrnně i téměř ve všech jednotlivostech, možnost výchování ve správném vypovídání.

K diskusi této přednášky přihlásil se W. Stern, avšak k vývodům Borstové téměř nic nepoznamenal (leďa, že také uznal možnost zdokonalení (výchovu) správnosti výpovědi), za to však pověděl svou poznámkou tref vlastní své chybné přednášky »o dnešním stavu bádání o výpovědi«, která pro krátkost času musila odpadnouti. I Stern soudí, že psychologické studium výpovědi učinilo za 2 asi poslední léta pokroky v těchto bodech: 1. Kdežto zprvu studium výpovědi pěstováno jen z praktických pohnutek (soudního výsledku svědků), postupem a prohlubováním úkolů studia toho, jakož i zdokonalením metodiky ukázalo se svrchované plodným a důležitým i pro problémy čisté psychologie, a to jak obecné, tak »diferenciální«. Experimenty s výpovědními ukazují výhledy na nová poučení o podstatě a diferencování duševní výkonnosti, o poměru spontánnosti k receptivnosti, o schopnosti uznamenávání a sugestibilitě, o rozdílu pohlaví, o rozdílu stupňů dětského vývoje atd.

2. Dokázalo se, kterak v subjektivních momentech falšování výpovědi (= fantasie, nepozornost, nedostatek autokritiky atp.) vězí mnohem méně nebezpečností, než v momentech vnitřních, výpověď vyluzujících, především v sugesci, jakou — třeba mimovolně — vykonává

soudce vyslyšající svými dotazy. Podle Sternových pokusů nejnovějších byla chybnost výpovědi otázkami dobývaných pětkrátě značnější než při volném, souvislém autoreferátu osoby pokusné.

3. Zprvu se soudilo, že experimenty o výpovědích otrásají vůbec spolehlivost výpovědi svědeckých: kladla se přílišná váha na negativní stránku těchto pokusů. Ale čím déle studium to se provádí, tím více pozitivní dosah jeho pro praxi stavá se patrný. Zajiště to, že otrásalo se experimentálně vírou v hodnotu svědectví a výpovědi na př. dětských, má i svou praktickou dobrou stránku, ale mnohem důležitější jest, že již nyní probleskuje, kterak bude lze zužitkovatí resultátů psychologie výpovědi i s pozitivní stránky pro odhad hodnoty svědeckých výpovědi. Ovšem pak tu ruku v ruce má jiti i pedagogie s psychologií výpovědi: díky budou musit býti podrobeny nejen »nárovnému vyučování«, ale i cvičením paměti, pěstováním vzpomínek («Erinnerungsunterricht»). Ale i se stanoviska praxe soudcovské leccos bude moci se zlepšiti: na př. soudcové budou více se stříci i mimovolebného sugerování odpovědi, s pomocí znalce-psychologa anebo vlastního vzdělání psychologického zjistí si předléžnou zkouškou hodnověrnost svědků důležitých, místo obvyklé dnes konfrontace svědka s obžalovaným, aby se určilo, zdali obviněný jest osoba, kterou svědek zahlédl při činu nebo po něm, užije se »konfrontace výběrové« («Wahlkonfrontatione», t. j. svědkovi předvede se více osob a vyzve se, aby poznal, která z nich asi byla spátrána od něho při činu inkriminovaném) a pod.^{*)}

K přednáškám o výrazech jevů duševních družila se obsahem svým speciální sdělení o aparátech a způsobu registrování změn tepu a výrazů pro změny psychických jevů. G. Martius vyslovil se ve své přednášce »O vlivu psychických pochodů na tep a dýchání proti (Lehmannovu) plethysmografickému zkoumání a zvláště vykládání plethysmografických křivek. V debatě zvláště Liener správně ukázal, že pokud bádání plethysmografická jsou nějak vadna, lze nepřesnosti jejich odstraniti zdokonaleným aparátem, jakého nyní užívají francouzští psychofysikové.

Profesor Sommer demonstroval pak nový způsob registrování výrazů jevů psychických opticky (pomocí různolbarevných elektrických lampiček, zvláštním způsobem v kontaktu jsoucích s podložkou — stolkem, na zvl. tekutině — pro ruku pokusné osoby) a kromě toho také zajímavý způsob přeměny tepoty ve zvuky (sýgmometr spojil s píšťalou jazýčkovou a přenášel pulsaci na změněné rozechvívání vzduchu v píšťale a tím vyluzování vyšších a nižších tónů).

(*) přednáškách z oboru psychologie dítěte, které se vykonávají na sjezdě Giessenském, budu mít příležitost v »Pedagogických Rozhledech« obsáhněji promluvit. Pro čtenáře »České Myšle« tudíž přestávám na stručné připomínce, že W. Amerl promluvil o podstatě experimentu pedopsychologického, jehož nutností i výzvanu háji, nijak však nepřecenuje a ukazuje, kterak rozsah experimentování psychologického přirozeně jest ve studiu

^{*)} Debaty kromě Sterna účastnil se i curyšský docent Wreschner vytykaje způsobu počítání údajů, jak je sl. Borstová konala, vady a dokládaje, že také podle jeho pokusů ženy i kvantitativně i kvalitativně předčí nad muže.

dítěte omezen a podmíněn vývojem dítěte, avšak kterak v jiných příčinách úplně o experimentu pedopsychologickém vše to platí, co o experimentu v psychologii vůbec. Známy odborník W. A. L a y po té nastínil hlavní zásady a význam experimentální didaktiky a pedagogiky, načež W. S t e r n podal hlavní výtěžky pozorování svých (ve spolku s ženou vykonaných) na čtyřleté dceruše o vývoji mluvy dětské; v celku potvrdila pozorování jeho věci dávno konstatované, ve výkladech zvláště pak jest ve shodě s Meumannem.

Ze zvěroduševědy přednesena byla na kongresu jediná jen rozprava, ale zajímavá a pozoruhodná, od M. E t t l i n g e r a z Mnichova: »Einige Bemerkungen über Nachahmung«. Auktor úvodem správně ukázal, kterak zoopsychologie dopouští leckterá šetření a zkoumání experimentální, kterých na člověku z ethických a jiných důvodů nemůžeme podniknouti, na př. trvalou, úplnou izolaci mláďat, anebo pronikavé změny ve veškerých poměrech životních jejich. Proto také zoopsychologicky lze zkoumati experimentálně leckterý zjev určitěji, než to možná na př. na dětech.

Ettlinger obral si k odbornému prozkoumání otázku n á p o d o b y. Jest jisto, že, osamotíme-li zvířata, ukážou se nedostatky značné v jejich obyčejném chování, nicméně nedostatky a nedokonalosti menší, než jaké lze zjistiti u lidí výminečně osamotnělých. (Jako příklad uvádí Kašpara Hausera.) Také napodobování, které mláďata tak hojně ukazují, izolaci se omezí, a jestliže zavedeme uměle změnu podmínek a společnosti, ve které mláďeti dáme vyrůstati, objeví se i změny; štěňata žijící na př. pohromadě s koťaty přijímají kočičí některé návyky, ptáci přejmou často a snadno způsob zpěvů jiných ptáků, neslyší-li své rodiče a sourozence zpívati, nýbrž ptáky jiných druhů nebo řádů atp. Nicméně musíme při zkoumání napodobivosti opatrně si věsti a nepokládati na př. shodu v jistých projevech zvířat, která jest (stejně) jim vrozená, za příklad nápodoby. Vedeme-li si takto obezřetně ve sbírání případů nápodoby a přibéřeme k pozorováním zoopsychologickým i pozorování na dětech a lidech dospělých, shledáme podle Ettlingera, že theorie instinktová, přes to že jest jednoduchá, jest neudržitelná. Především arci nelze uhájiti existence nějakého obecného či povšechného pudu napodobovacího u živočichů, ježto napodobování starších zvířat mladšími, anebo zvířat jedněch druhými vůbec omezuje se jen na určité činnosti. Kdybychom však podle jednotlivých druhů nápodob chtěli uznati také jim odpovídající instinkty napodobovací, pak nejen by to nebyl výklad nijaký, nýbrž prostě výklad slovní, ale i s novější teorií o instinktech (že totiž jsou jen složité reflexy) nebylo by lze toho uvéstí v souhlas, poněvadž by pak nebylo lze hájiti jisté vrozené centrální dráhy spojovací.

Ettlinger proto přidává se k theorii komplikovanější, než jest instinktová, totiž k t h e o r i i a s o c i a t i v n í (která odvozuje jevy nápodoby z asociací zkušenostních) i snaží se dovoditi, kterak theorie tato všude dobře obстоjí. A přijmeme-li ji, podle Ettlingera pochopíme pak snadno i následující faktické zjevy: 1. okolnost, že nápodoba u člověka tak pozdě se dostavuje; vždyť i Baldwin klade první její vyskytání do 6.—7. měsíce; 2. pochopíme i zvláštní způsob, jak nápodoba později u člověka ustupuje v pozadí. Zachovávají se totiž jen takové případy, v nichž

klásti nově tvořící se onyno asociace do druhé hemisféry, ježto tělesem svalkovitým uvéstí se může v činnost celý mechanismus vnímání této druhé (zdravé) hemisféry. Proto také, když po zničení hemiamblyopie, přivolené operací, Hitzig operoval v druhé hemisféře, hemiamblyopie pravidelně ožila. Dokonce pak zdá se dokazovati domněnku Exnerovu experiment Imamurův, že zmizelá hemiamblyopie nejen ihned se vyskytne zas, ale i stane se trvalou, jestliže psu bylo profáto těleso svalkovité. V debatě o přednášce dotvrzoval správnost mínění Exnerova prof. Anton (ze Štýrského Hradce) pozorováními klinickými a prof. Sommer ukazoval k významu mínění Exnerova pro terapii chorob nervových.

Tři přednášky obíraly se nevidomostí barev a příbuznými zjevy. A. Guttmann (berlínský lékař) v rozpravě: »Untersuchungen an sogenannten Farbenschwachen« obírá se zjevem, že kromě lidí dobře barvy vnímajících (»Farbentüchtige«) a lidí pro jisté barvy nevnímajících (»Farbenblinde«) jsou individua, která se jaksi uprostřed obou nalézají, »slabí pro jisté barvy« (»Farbenschwache«). Tito »slabí« nedopouštějí se tak hrubých zaměn v barvách (komplementárních) jako »nevidomí pro barvy«, avšak některé barvy, zvláště červenou a zelenou rozeznají teprve v daleko menší vzdálenosti, než lidé normální. U některých barev teprv po delším uvažování docházejí úsudku (a často ani není dosti rozhodný), jakou barvu zří; tak zvláště při tmavých a nesyatých nuancích zelené, šedé, růžové, fialové, hnědé barvy. Mimo to u individui takových blízké, sousední barvy navzájem na sebe neobyčejně působí: tataž šed nebo žlut zdá se jim vedle červené »zelená«, vedle zelené »červená«, ba i slabá růžová nebo pomerančová barva jeví se jim vedle silné červené barvy »šedozelelou« nebo dokonce »zelenou«.

Užijeme-li rozličných method vyšetřovacích u takových individui, dojdeme k resultátům, které si zcela odporují: podle metody Holmgrenovy by byli na pět osob ty zcela normální ve vnímání barev, podle Stillingovy barvoslepi. Zkoumáme-li však jejich schopnost zření barev pomocí Helmholtzova aparátu k míšení (spektrálních) barev, shledáme, že osoby takové jsou »anomální trichromati« (jak jest termín Königův), t. j. nedovedou jako barvoslepi (»dichromati«) smícháním dvou příslušných barev vyvolati si počitek kteréhokoli světla, nýbrž pro ně — jako pro lidi normálního zraku (»normální trichromaty«) — platí troji určitá možnost, jenže poměr jednotlivých popudů (smíchaných barev spektrálních) u nich jest jiný, než u normálních individui. Když na pět. onen poměr barvy zelené (čára thalliova ve spektru) k barvě červené (čára lithiova), jehož jest u normálního člověka potřeba, mají se docílit smícháním jich stejného počítka jako při homogenní barvě žluté (čára natriova), nazreme (1, 2) u anomálního trichromata jest zapotřebí k docílení podobného efektu, aby v smíchaných barvách bylo zelené asi 2^h krát více. Tam, kde normální individuum má při určitém poměru zelené k červené počitek stejné kvality jako při diti popudu žlutí natriova, individuum anomálně trichromatickému zdá se míšenina ona ještě příliš červenou: naopak zase míšenina jim vyvolující zdá se normálnímu zraku příliš zelená: lidem barvoslepým naproti tomu v obou případech jeví se míšenina ta stejnou.

* Rovněž, které tu užívá Guttmann a i k diagnose anomálních trichromatů, navrhl potřeba lord Radd (p.).

Připomenutá vlastnost anomálních trichromatů není jediná stránka, kterou se liší od individuí normálních. Posud nebylo prý lze proto najít dosti materiálu, poněvadž se individua ta řadila brzo do skupiny lidí normálního zraku, brzo do skupiny barvoslepých, podle toho, jakou methodou jejich schopnost vnímání barev byla určována. Naproti pouze 15 případům dříve známým, Guttman na 1½ roku zjistil 25 individuí, jejichž znaky společné takto stanoví: 1. Individua taková jsou méně vnímavá (*mají menší rozdílovou čivost*) pro odstíny barev, které ve spektru odpovídají místu žlutí sodíkové, a vnímavější jsou zase pro zeleň, nežli individua normální. 2. Individua taková jsou více závislá na intenzitě barvového popudu i dovedou soudit bezpečně jen při optimu intenzity. 3. Více jsou závislá také na rozdílech v jasnosti, ježto rozdíly v jasnosti jsou jim nápadnější než rozdíly v tonu barevném. 4. Potřebují k poznání barvy značně větších úhlů zorných. 5. Potřebují k poznání barvy dále i delší doby než normální. 6. Rychleji unaví se barvovými popudy. 7. Simultanní kontrast barev u nich jest značně silnější, než u individuí normálně trichromatických.

Jisto je, že individua anomálně trichromatická méně jsou přístupna jistým rozdílům barev a proto jim také některá povolání méně svědčí; na př. málo se hodí jim služba železniční, námořní a pod. Avšak i jinde vada jich bývá jim na obtíž; na př. v práci fyziologické, lékařské, když jest nutno pracovati praeparáty (mikroskopickými) zbarvenými a pod., fyzikové touto vadou stížení snadno matou se při pracování aparátem polarizačním, při spektrální analýse, chemikové při titrování, kde záleží na náhlé změně barvy indikátoru a pod. Naproti tomu v aesthetických požitcích nejví se zásada ona nijak významněji, ba nedostatky v jedné příčině bývají vyvažovány výhodami jejich v příčinách jiných; také mezi osobami, jež Guttman zjistil jako takto anomálně trichromatické byli tři malíři, jeden z nich dokonce i proslulý.

Kromě připomenutých anomálních trichromatů vyskytá se ještě skupina, která uchyluje se opáčně od normálních lidí, totiž trichromaté, kteří v onom diagnostickém poměru (zeleň : červení = žlutí natriová) potřebují více červeně, než lidé normální; o tomto druhém typu anomálních trichromatů podrobněji pojednal Max Levy (v disertaci freiburské 1903).

O theoretický výklad těchto zjevů, o otázku, zda-li »barvoslabost« a anomální trichromasie jsou totéž, a o podobné věci Guttman ani se nepokouší, pokládaje právem pokus k nim odpovědět za předčasný.

Jak tu ještě daleko nejsou vyčerpány existující odchylky ve zření barev a jak bude třeba i v anomální trichromasii stanoviti rozličné druhy, toho dokladem bylo sdělení, jež učinil o sobě samém v přednášce sjezdu giessenského berlínský professor F. Schumann. V roce 1889 poprvé jej König upozornil demonstrací zlepšeného aparátu Helmholtzova na vady v jeho zření barev a Schumann prozkoumal brzy po té i opět nyní v Giessenu svou schopnost vnímati barvy a konstatoval následující: červené světlo dovede vnímati, ale slaběji než osoby normálního zraku; pomoraně na př., který jeví se normálnímu zraku ještě začervenalým, Schumannovi připadá úplně žlutým; nicméně neschází schopnost pro postihování homogenního světla červeného, aspoň neschází úplně. Naproti tomu jednoduché zelené světlo jeví se mu zcela bezbarvým; neživější zeleň v praktickém životě zmiňuje autor se žlutavou nebo modravou šedí. Smísí-li se mu dvě

homogenní světla, červené a zelené, v poměru, v jakém normálnímu oku dávají počitek světla čírého, bezbarvého, Schumannovi připadá směs ta ještě zřetelně červená, a teprve když, jako anomálním trichomatům prvního typu, přidá se nápadně více zeleně, dostane počitek světla čírého. Prof. G. E. Müller doplnil v diskusi zajímavá pozorování o Schumannově zraku vykonaná poznámkou podrobnější, která při kontrastu barev i kontrastních počitcích pozdných se i vyšetřováním zraku Schumannova ukazuje, že zjevy negativních obrazů pozdných a zjevy simultánního kontrastu jsou původu periferního, nikoli centrálního. Ačkoli totiž pozorovaný nemá počitku zeleně, přece má u něho nazírání na homogenní světlo zelené (které, jak řečeno, jeví se mu čířím) v zápětí růžově červenou kontrastní barvu, a to jak tehda, jestliže pole kontrastové a pole kontrast budící jsou stejně jasné, tak i, když ono pole jest jasnější nebo temnější, než toto. Dále pak po nazírání na homogenní zeleň dostavuje se u něho negativní pozdný obraz růžový, ale při nazírání na červenou plochu pozdný obraz bezbarvý, čířý.

Na podkladě těchto a jiných podobných pozorování anomálních soustav barvových ustavil si G. E. Müller novou theorii, resp. novou modifikaci dřívějších učení, jejíž třeš a dosah vyložil v přednášce sjezdové nadepsané: *«Die Theorie der Gegenfarben und die Farbenblindheit»*. Podle ní: 1. Chemické pochody v sítnici, které způsobují podráždění nervu optického, skládají se ze tří dvojic antagonistických pochodů. Vnější podráždění mohou tudíž jen podvojmo «vypadnouti» či chyběti. 2. Vnitřní podráždění naproti tomu mohou chyběti izolovaně, nemusí «podvojmo» vypadnouti. 3. Každý ze 4 chromatických pochodů v sítnici má 3 vnitřní hodnoty popudové, a sice působí pochod červeně ke vzniku podráždění červeně, žlutí a bělí, pochod žlutí ke vzniku podráždění žlutí, zeleně a bělí, pochod zeleně ke vzniku podráždění zeleně, modří a černě a pochod modří ke vzniku podráždění modří, červeně a černě.

A ještě jedna přednáška na kongressu zmíněném obírala se otázkou kontrastu: prof. G. Heymans z Groningu nastínil svůj způsob výkladu zjevu známého, že totiž plocha nějaká se jeví tím temnější, čím na jasnějším pozadí jest vnímána. Toto faktum tak řečeného intensitního kontrastu vykládá se obyčejně tak, že plocha barevná na stejně jasné půdě nebo pozadí nedoznává změny v jasnosti, na pozadí jasnějším doznává zatemnění, na temnějším zjasnění. Heymans staví proti tomu svou theorii, že jen na pozadí úplně světla prostém (černém) nedoznává nijaké změny v jasnosti, na každém pozadí «světlejším» naproti tomu doznává v přiměřeném poměru ztemnění. Theorii tu snažil se doporučiti, jednak protože jest jednodušší, poněvadž lépe odpovídá předpokladům myšlení kausálního a pak poněvadž dává naději, že bude možno podřaditi fakta kontrastu intensitního obecnějšímu zákonu psychického zabavování (psychische Hemmung). Vskutku by theoretický výklad Heymansův více mohl by se líbiti, kdyby jen jím — nestíral se rozdíl mezi kontrastem barev a kontrastem jasností jich.

(Příště dál.)

ZPRÁVY.

Z Jednoty Filosofické. Pan Tomáš Kvasnička, c. k. geometr na odpočinku v Kroměříži, daroval do archivu Jednoty rukopis svých Úvah filosofických, který obsahuje 11 sešitů zvláštními nadpisy opatřených, celkem 266 čtvrtků po obou stranách popsaných. Zároveň daroval dva své německy vydané spisky: *Andeutungen zu neuen Theorien der Physik. Gewidmet dem Andenken des grossen englischen Naturforschers Newton.* Von Thomas Kwasnička, k. k. Geometer. 1881. Druck von Ad. Geiser in Amstetten (34 str.) a *Vermuthung über die Schwere und Bewegung.* Von T. K. J. Kremsier. Selbstverlag 1891. Jednota s díky přijímajíc tento dar postará se, aby obecnost česká seznámila se se svérázným myslitelem jednak nastíněním jeho filosofického názoru, jednak uveřejněním úryvků z rukopisu v Č. Mysli, aby jméno jeho zachováno bylo pro historii českého myšlení. Osmasedmdesátiletému, nyní těžce nemocnému, myšlenkově však jarému starci přejeme upřímně, aby zbytek jeho života zjasněn byl utěšujícím vědomím, že práce, kterou přemýšlení o nejdůležitějších záhadách lidských věnoval, došla porozumění a ocenění. Kí.

Duševní nemoc „číslovka“. Je to známá, ale málo prostudovaná choroba. Již as před 2 léty upozornil na ni kterýs profesor, jenž uváděl pouze fakta, aniž je vysvětloval.

»Číslovka«, jak již jméno značí, jest jistá porucha nervová, která jeví se tím, že dítě (většinou) neb i člověk dospělý tutéž věc udělá několikrát: třikrát stiskne kliku u dveří, než otevře, třikrát poposedne, než se usadí, třikrát se napije (místo jednou), aniž by odložil pohár od úst, třikrát zavře knihu, třikrát se na něco podívá, od čeho se rovněž třikrát odvrátí, atd. Dle zprávy zmíněného lékaře bylo pozorováno opakování číslem 7, 14, a j. Však dle mých pozorování se číslo (t. j. počet opakovací »číslovky«) mění. Znam zcela určitý případ, kdy kdosi jako hoch trpěl číslem 3, potom po několik let číslovka se u něho nejevila vůbec, ale nedlouho po roce 21. trpěl číslem 2. Na to nějaký čas měl úplný klid, ale pak zase opakoval mnohé výkony třikrát, až zase (do dneška, kdy mu je 22 let) úplně normálně si v té věci počíná.

Podnět číslovky dlužno hledati v tom, že dítě chce se přesvědčiti o správnosti jistého výkonu, jež opakuje. Toto přesvědčení i opakování je ovšem podmíněno jakousi poruchou nervovou.

Zprávy.

Dosud rozeznávám u spousty známých případů, pozorovaných na dětech, dva typy čili druhy této nemoci:

1. kde se úplně nevědomě za očitě přítomnosti jiných hojí,
2. vědomě — jsou-li osoby přítomny, hledí věc t. j. opakování již stého výkonu ztajiti, ale z pravidla opakuje přece jenom: v menšíne jen případů opakování zanecha.

Stárím se buď zcela vyhojí, buď až ku hrobu člověka provází. Je určito ale, že stárím výkonů těch co do mnohosti ubývá. Ale není mi znám případ, kdy »číslovka« vznikla teprve ve věku dospělém. Myslím, že trpí ji ponejvíce děti-jednáčkové, nebo málo zaměstnané (ať již záhavou, anebo povinností).

Naprostá příčina této choroby či poruchy nervové dosud známa není: však nemá, neb aspoň nemívá na duševní vývoj žádného vlivu, ale myslím, že je určitou a možnou předzvěstí vážnějších chorob duševních!

Kdo by z p. čtenářů určitá a zaručená i přesná fakta se mnou sděliti mohl, vyprošuji si jich na adresu: Přírodovědecký klub — Praha. *Jaroslav Petrbek.*

Asociační methoda kriminalistická (Associationsmethode für kriminalistische Zwecke). Max Wertheimer a Julius Klein, žáci prof. dr. Hars Grossa na pražské něm. universitě, pokusili se známé zkušenosti psychické, že dojmů současně se navzájem reprodukuji, využití pro účely kriminalistické. Předpokládajíce, že asociace člověka, jenž ocitnul se v jisté situaci, jsou nutně rozdílné od asociací člověka, jenž v té situaci nebyl, soudí, že se vhodným vzbuzením, jaksi mimovolným vynucením reprodukci (pomocí tak zvaných Reizwörter — česky snad nejlépe: chytavka) dá na jisto poznati osoba, která v určité situaci se nacházela. To by mohlo sloužiti k vypátrání viníka anebo k usvědčení někoho z účasti na nějakém činu anebo konečně k přesvědčení se o správnosti výpovědi svědeckých. Metodu svou popsali v XV. svazku Archiv für Kriminalanthropologie u. Kriminalistik str. 73, jež vydává prof. Gross u F. G. W. Vogla v Lipsku. Metoda ta demonstrována byla před sezvanými odborníky (při čemž neopomenuta česká universita) dne 18. února v Karolinu jednoduchým experimentem. Experimentátor měl za úlohu z osmi osob svou methodou poznati ty, které byly u prof. Grossa v jeho pracovně návštěvou a tam upozorněny na některé předměty. Rozumí se, že osoby ony (byli to akademikové) nevěděly, že se jednati bude právě o tuto věc. Experimentátor dal si předvolati čtyři z nich, jednoho po druhém a posadiv je zády k publiku vyzval je, aby na dané slovo pověděli, nač si při tom nejdříve vzpomenu. Slova byla rozmanitá, pro všechny stejná, aby nevzniklo v nich tušení, oč se jedná; mezi ně byly pak vsunuty chytavky, t. j. slova mající vztah k předmětům v pokoji profesorově se nalézavším. Mělo tedy býti patrné z pokusu, že osoba, která byla v pokoji profesorově, na chytavky musí reagovati jinak, než která tam nebyla, a že se proti vůli své prozradí. To se skutečně podařilo a již při čtvrtém zkoušení experimentátor mohl prohlásiti, že je »usvědčile, takže od dalšího provádění experimentu upuštěno. Nejzřetelnější byla chytavka »Doppelbada. To je jméno jakéhos města v Štýrsku, jehož obraz visel v pokoji profesorově, na nějž byli návštěvníci upozorněni, které však je asi málo komu z Prahy známo, takže při jeho proslovení si asi hned nevzpomene na nic. Zkoušenci také, kteří

v pokoji nebyli, skutečně buď nereagovali anebo pověděli asociaci, která byla naprosto nahodilá a jen proto pronesená, že bylo žádáno nějakou asociaci pověděti. Když tedy jeden reagoval na slovo to asociací Bild — prozradil se, byl chycen.

Methoda tato je psychologicky úplně správná a pro psychologické potřeby je využita dávno. Bude-li však možno ji s prospěchem užití v kriminalistice, musí se ještě ukázati. Je jisto, že se můž e viník reakcí na chytavku prozraditi, ale je rovněž jisto, že nemusí a že i nevinný může reagovali se stanoviska metody vzato podezřeje. Neníť kausálního spojení mezi jevy duševními v tom smyslu, jako mezi jevy hmotnými a proto nelze s touž apodiktickou jistotou v oboru duševním experimentovati jako ve fysice. V tom má užití metody této v kriminalistice své meze.

Kí.

Grillparzerova cena 5000 K určená za nejlepší německé drama v posledních třech letech provozované na některém větším německém divadle, byla v den narozenin Grillparzerových dne 15. ledna přisouzena Gerhardu Hauptmannovi za drama Der arme Heinrich. Hauptmannovi dostává se ceny té po třetí (obdržel ji za »Haničku« a »Forman Henčel«). Cenu udílí z fondů spravovaného filosoficko-historickou třídou vídeňské akademie porota, v níž jsou nyní ministr Hartel, prof. dr. Josef Bayer, ředitel dvorního divadla dr. Pavel Schlenthner, kritik Ludvík Speidel, dvorní rada Bedřich Uhl a prof. dr. Erich Schmidt z Berlína.

Kí.

Nietzsche jako hudební skladatel. Že byl Nietzsche nadšeným hudby milovníkem a výtečným interpretem klavírních skladeb, je známo; také je známo, že se obíral hudebním skladatelstvím. Ale o ceně těchto pokusů nebylo lze učiniti si úsudek, poněvadž provozovány nebyly. Jen některé poznámky mužů, s nimiž Nietzsche byl ve styku, napínají naši zvědavost v tomto směru. Hanuš Bülow na př. napsal o Nietzscheově Manfred Meditation, že je to zločin proti mravnosti (Verbrechen in der moralischen Welt). Pochopitelný tudíž zájem seznati Nietzscheho po této stránce vedl spolek berlínský Verein für Kunst k uspořádání hudebního večera Nietzscheho, kdež byly provedeny tři písně: Petöfioho »Dohra« pro alt s průvodem klavíru, Geiblova »Herbstlich sonnige Tage« pro sólový kvartet s průvodem klavíru, píseň na vlastní slova »Die junge Fischerin«. Hudební referent Berliner Tagblattu praví, že v hudbě písní těch není znamenati z toho, co by odůvodňovalo Bülowův soud o Meditation Manfredově. Skladatel jeví prý jemný hudební vkus prostý všech extravagancí, ale také nijaké význačnější, silnější umělecké svéráznosti; skladby jeho sotva by došly větší pozornosti, kdyby původcem nebyl Nietzsche. Zároveň byly na tom večírku recitovány části Zarathustry, jichž jazyková krása při tom plnou měrou vynikla.

Kí.

Shakespearův pomník ve Výmaru byl zhyžděn, byv politickýmis žiravinami tak, že se zhyzdující skvrny nedají z bílého mramoru nijak odstraniti. Věc sama nebyla by nijak významnou, kdyby nebyly předcházely projevy z kruhů uměleckých, které vzbuzují podezření, že tento atentát na pomník spáchán byl z důvodů esthetických. Když totiž byl pomník zhotovený sochařem Otto Lessingem z Berlína postaven, vzbudilo to nelibé vzrušení mezi uměleckým i ostatním obecnstvem výmarským. A jeden odborný list napsal: »Bylo by lépe, kdyby památný, ducha-

plně a pečlivě vypracovaný pomník Schillerův a Goethův ve Výmaru zůstal ušetřen sousedství tohoto pomníku, který charakterizuje geniálního Brita způsobem pro naši dobu zahanbujícím. Je-li podezření oprávněné, prozatím není rozhodnuto; možný jsou motivy všeliké, také hodně neestetické a neethické, jaké zplozují národnostní antagonismus a šovinismus. To by asi Němci neradi přiznali. Kf.

Universita Columbia v New-Yorku slavila dne 31. října 1904 své stopadesátileté trvání. R. 1754 byla otevřena majíc 8 studujících a 1 učitele, minulého studijního roku měla 4557 studujících a 586 docentův. Prvním učitelem a presidentem vysoké školy byl dr. Samuel Johnson ze Stratforda (Connecticut). Za války o svobodu byla kolej zavřena a teprve r. 1784 opět otevřena, majíc 39 studujících a 6 profesorů. Studující byli vesměs filosofové nebo medikové, theologův a právníků nebylo. Jmenován tehdy také profesor pro francouzštinu. Pro němčinu byla mimořádná profesura; jediný učitel na stoličce té nedostával žádného platu. Řádná profesura pro němčinu zřízena teprve r. 1843, když byl Friedrich Gebhard učinil pro ni nadání 80.000 marek. R. 1823 založena první učebná stolice pro práva. Neobyčejný rozvoj Columbie počíná rokem 1857, vrcholu jeho dosahovala za úřadování Seta Lowa (1890—1902). Od r. 1883 Columbia přijímá také studentky. Kč.

Úmrtí. Adolf Bastian, řídící berlinského musea pro lidoznalství (M. für Völkerkunde) zemřel na ostrově Trinidadu, jsa tam na výzkumné cestě, ve stáří 79 let. Hlavním oborem jeho činnosti byla ethnologie a ethnografie, jež postavil na vědecký základ a pro něž na svých cestách, jimiž seznal celý svět, opatřil nesmírné množství materiálu. Avšak literární činnost jeho vztahovala se i na filosofii, srovnávací vědu náboženskou, zeměpis, jazykozpyt, dějepis. S filosofického stanoviska blížil se Fechnerovi a jevil sklon do mysticismu. Byl odpůrcem Haecklovým, jehož theorie a monismus mu byly proti mysli; utkal se s ním velmi prudkou osobní polemikou. Vědomostí nabíral ohromných, ale nedovedl je spracovat v jasný, určitý systém po žádné stránce, o níž psal. Jeho spisy špatně se čtou, a bude třeba materiál v nich obsažený teprv náležitě pro vědu vykořistiti. 1863 založil Zeitschrift für Ethnologie, 1866 stal se docentem na universitě berlinské, 1900 teprv dostal titul řádného profesora. Po smrti Virchowově byl presidentem v Anthropologische Gesellschaft, vedle toho byl činným v Gesellschaft für Erdkunde a Afrikanische Gesellschaft. O významu prací jeho pro Völkerpsychologii psal v Steinthalově časopise Haberlandt v jednom z posledních ročníků. Ze soukromého života zajímali může, že, neoženiv se, nebyl pranic společenský, že neznal cenu peněz a zanedbával svůj zevnějšek. Žil jedině sbírkám a vědě a většinu života strávil na cestách výzkumných. Kf.

EM. RÄDL:

O vitalistické nauce Leibnicově a Stahlově.

Stav biologických teorií v druhé polovici 17. století byl takový: Aristoteles, ten Aristoteles, který býval jedinou autoritou filosofům dob předchozích, byl odmítán a, což horší jest, bylo mu málo rozuměno; názory přírodovědeckých přívrženců jeho — byly to hluboce založené názory, názory na př. Will. Harveyho, F. A. Caesalpina, F. Glissona — byly jako nemoderní přehlíženy; vitalistická biologie Aristotelova, jejíž základním pojmem byla činorodá duše, která v sobě jako možnost obsahuje vše, co rozvinutý organism ve skutečnosti, tato biologie byla jako školácká zavrhována, a místo ní začal o uznání s církví i s vědou zápasiti novoplatonism a jeho nástupce a možná že nějaký levoboček, mechanism.

Známi Giordano Bruno (1548—1600), Thomas Campanella (1568—1639), Hieronymus Cardanus (1501—1576), Joh. Kepler (1571—1630) nadšeni byli ideami o duši světa, o živém vesmíru, který jest veliký organism, jako jsou jeho části malé organismy, o vývoji k dokonalejším formám, za jakým vše se žene, ideami vůbec, které vyrůstajíce v duších plných mystiky a fantasie, na kterých středověké názory ještě příliš patrné stopy nechaly, obsáhnouti chtěly všechna tajemství přírody — vesmír, nekonečnost, duši, život, brzo hrubými matematickými formulami, brzo matnými analogiemi.

Nejhlouběji z nich se ponořil do biologické naturfilosofie i životem i názory svými fantastický Th. B. Paracelsus (1493—1541). Život, biologie, mysticky pochopeny, jsou Paracelsovi východištěm jeho fantasií: ve vesmíru vidí obrovského živočicha, a živočich jest mu malým vesmírem. Živé tělo jest proto živé, že jest ovládáno zvláštním duchovním principem, kterýžto princip neboli archæus má moc nemocem vzdorovati, a proto léčení má záležeti v podpoře archæa

v jeho boji proti škůdcům těla. Učení Paracelsova archaeru přejal stejně originální a mystický van Helmont starší (1578—1644) a žáci Helmontovi přenesli je na vitalistu Stahla. Tím způsobem z novoplatonismu, z jeho myšlenky o oduševnění vesmíru vyrostl vitalism.

Z novoplatonismu vyrostl však i druhý směr, mechanistický. Zmínil jsem se o Keplerovi, originálním mystiku, astronomovi a fysikovi. Vůdčí ideou byla Keplerovi platonská myšlenka světové harmonie, myšlenka, že ve vesmíru vše dohromady organicky souvisí. Kepler věřil, že se harmonický vztah zjevů vesmírových dá vyjádřit čísly, a tudíž a priori soudil, že musí se najít nějaký algebraický nebo geometrický vztah mezi vzdálenostmi oběžnic a dobou jejich oběhu kolem slunce. Jako jiní mystikové oné doby i Kepler věřil, že vesmír jest obrovské zvíře, a věřil, že duchové pohánějí planety; v tom však jest jeho pokrok nad mystiky a ovšem i nad Aristotela, že nepřemýšlí už o podstatě světa, nýbrž o vztazích, o číselných vztazích jeho elementů, tedy nikoli o kvalitách, nýbrž o kvantitách.

Další krok učinil Keplerův současník Galilei (1564—1641), který důsledně hledal matematické — tedy kvantitativní poměry fysikálních zjevů, věřil, že jen tak daleko přírodu poznáváme, pokud ji můžeme měřit; kvality že jsou poznání nepřístupny.

V biologii tento názor provedli Descartes (1596—1649), G. A. Borelli (1608—1679), F. Hoffmann (1690—1742), Th. Willis (1621 až 1675). Heslem stalo se jim, že živé tělo jest stroj, a změny na něm že jsou pouze změny strojové. Descartes na př. srovnával živé tělo s automatem hnaným vodou a rozvádí toto srovnání i v podobnostech: kolečka a páky automatu jsou svaly, místo vody jest v těle jemná tekutina — spiritus —, která pramení z krve v srdci a vede se do mozku; mozek jest hlavní reservoir této jemné látky a odtud se rozvádí trubičkami — nervy — do svalstva; zvláště klapky, vedoucí z mozku do nervů, řídí prý běh její tam, kde jest pohybu potřebí.

Jestliže opravdu tělo jest takovýto automat a život mechanický jeho běh, pak ovšem jest duše v těle zbytečná; skutečně také Descartes zvířata měl za pouhé bezduché stroje a jen člověku — nedosti důsledně — přivtělil (to slovo se pro jeho názor hodí) duši, sedící v mozku jako myš v pasti.

Mechanický směr Descartův měl velmi mnoho přívrženců a platil za vědecký par excellence nejen za doby Descartovy, nýbrž i dlouho a dlouho potom a platí za přísně vědecký i dnes s tím v podstatě nepatrným rozdílem, že dnes už nelíčí se tělo jako ně-

jaký jednoduchý hydraulický stroj, nýbrž spíše jako složitá továrna, kde zdrojem pohybu jsou různé chemické, elektrické, tepelné a mechanické síly.

Takové tedy byly naturfilosofické proudy v biologii v druhé polovině 17. století. Na jedné straně novoplatonikové, proskribovaní jako alchymisti, fantasti a mystikové; proti nim stáli a vítězili mechanikové, kteří na odiv stavěli svoji modernost, vědeckost a experimentální podklad svých nauk — a na těchto směrech, z nich i proti nim vyrostly spekulace Leibnicovy a Stahlovy.

Promluvíme nejprve o Leibnicovi. Leibnic, hlava velice pohyblivá a originální, začal aristotelovskou scholastikou, pak se vrhl na učení Descartovo, »na atomy a prázdny prostor«, jak o sobě praví, a nespokojen ani tím utvořil si filosofii vlastní, která má v sobě z Aristotela a z novoplatoniků svůj biologický element a z Descarta svůj element matematicko-fyzikální. Rozsahem i konkrétním obsahem jsou matematické a fyzikální práce Leibnicovy nepoměrně důležitější prací biologických — Leibnic byl praktický matematik a fyzik, kdežto z biologických spisů má vědeckou cenu pouze jeho geologicko-paleontologické pojednání »Protogaea«, v němž přemýšlí o původu hor, hornin, nerostů a zkamenělin, kdežto jinak se biologické názory jeho vyskytují jen porůznu v jeho spisech; přes to však jest základní myšlenka filosofie Leibnicovy biologická, myšlenka totiž, že nikoli mrtvý stroj jest podstatou přírody, nýbrž energie živého těla. V životě pak vidí Leibnic po výtce snahu, pud po činnosti, po vývoji, po rozvíjení toho, co jest dosud nevyvinuto; zajímá jej síla vajíčka, která je žene do vývoje v zárodek a v dospělý organism, zajímá jej duševní život, kde v člověku neujasněné představy rostou z temných hlubin nevědomých představ a vedou člověka k činům, přemýšlí o otázce vzniku organismů, vůbec o živé, pohyblivé přírodě.

Všechno žije ve světě Leibnicově: jsou ovšem i mrtvé, anorganické hmoty,*) »neboť život jest vlastností pouze organisovaných těl. Avšak (dle mého systému) není takového kousku hmoty, v němž by nebylo nekonečné množství organických a oživených těl, a to, myslím, jsou nejen živočichové a rostliny, nýbrž snad i jiné druhy bytostí, nám zcela neznámé.« Na jiném místě přirovnává Leibnic neživou hmotu k rybníku: tak jest plná živých zárodků, jako jest rybník pln ryb.

*) Sur les principes de la vie 1705. Kirchmann, Die kleineren Schriften von Leibnitz. Philos. Biblioth. Bd. 81. S. 145.

Život pak dle Leibnice, toť síla, energie, činnost, uskutečňování snah a cílů; nikoli vnější síly, které by postrkovaly organism, jako tomu bylo u Descarta, nýbrž živí tvorové mají svou individuální, vnitřní sílu, a činnost jejich, jejich rozvoj jest projevem té síly. »Pojem síly neboli virtuální změny«, *) — praví Leibnic — »pro jejíž rozbor jsem založil zvláštní vědu, dynamiku, přispívá velmi mnoho k tomu, abychom pochopili pravý pojem substance. Neboť činná síla jest něco jiného než pouhá mohutnost (potentia), o jaké se ve školách jedná, poněvadž činná mohutnost scholastická neboli schopnost nic jiného není než bezprostřední možnost něco způsobiti, která však potřebuje k tomu z vnějška nějakého probuzení a, abych tak řekl, popudu, aby v činnost vešla. Naproti tomu moje činná síla obsahuje v sobě jakous působnost neboli *entelechiav* a jest něco prostředního mezi schopností působiti a působením samým. Obsahuje snahu a samu sebe vede k činnosti, nepotřebujíc pomoci, jen překážky třeba odstraniti.«

Viděti, odkud má Leibnic svůj pojem síly; jest to ta síla, kterou v sobě cítí člověk, jest to životná síla, o živé síle mluví Leibnic, a jméno toto udrželo se ku podivu nikoli v biologii, nýbrž ve fysice.

Od takto pochopené síly jest malý krok k nauce o vývoji. Leibnic pořád a pořád vrací se k myšlence vývoje, vývoje ovšem který má málo společného s tím, co se dnes vývojem nazývá. Vývoj (evolutio) znamená Leibnicovi předně protivu ku vzniku (z něčeho jiného) a jest to dále rozvoj síly, nikoli proměny tvaru, a není to konečně historický vývoj, není to posloupnost nýbrž jest to rozvoj, diferenciac, jest to rozvinutí něčeho, co už tu bylo, ale zavinuto. Jestliže tedy Leibnic tvrdí, že všechny organism se vyvíjejí, tvrdí tím v jistém smyslu pravý opak toho, co se dne těmi slovy myslívá. Posuďme slova Leibnicova **): »Filosofové láma si velice hlavu původem forem, entelechií neboli duší (v dnešní terminologii řekli bychom původem druhů). Avšak v dnešní době« — praví Leibnic — »ukázala přesná pozorování na rostlinách, hmyzci vyšších zvířatech, že přírodní, organická těla nevznikají nikdy z chaosu nebo z hničících látek, nýbrž vždycky ze zárodků, v nichž bezpochyby hotová forma byla již preformována.«

A jinde praví ***): »Ostatně, vraťme se k obyčejným formám neboli

*) De primae philos. emend. 1694. Kirchm. Str. 53.

**) Monadol. § 74. Kirchm. Str. 186.

***) Syst. nouv. Kirchm. S. 53.

k materiálnímu dušim: ta doba života, kterou jim přiznávají místo té, kterou udělili atomům, mohla by vésti k domněnce, zdali snad tyto duše z jednoho těla se nestěhují do druhého, což by byla metempsychosa, asi tak, jako někteří filosofové věřili ve sdílení pohybů a druhových vlastností. Avšak tato hypotéza jest daleka podstaty věci. Není takového přecházení, a v této věci přišla mi na pomoc transformační nauka pánů Swammerdama, Malpighiho a Leeuwenhoeka, nejlepších to pozorovatelů naší doby, kteří moji domněnku důvody opřeli, že. totiž ani zvíře ani kterákoli jiná organisovaná substance nepočíná tam, kde se nám tak zdá, a že její zdánlivý vznik není než vývoj a jakýs vzrůst.*

Tedy živočichové nepovstávají (ani proměnou z jiných se nepřetvořují), nýbrž vyvíjejí se, t. j. rostou ze zárodků, které už tu dříve byly. Tak důsledně držel Leibníc tuto myšlenku vývoje, že ani narození ani smrt, změny přece tak radikální, nebyly mu hranicí vývoje: aby vývoj i přes tyto meze rozšířil, popřel krátce narození i smrt; narození není vznik, nýbrž vývoj ze zárodku, který už tady dříve byl, jest to rozvíjení organismu, a smrt zase není konec života, nýbrž jakési zavinutí, zakuklení. Hrubé části těla se rozpadnou, ale esence životní zůstane jako zavinutý zárodek, schopný budoucně jednou nového života. Proto jest každý živočich nesmrtelný: nejen druh, ale každé individuum trvá věčně.

Ačkoli myšlenka, že nic nového pod sluncem nevzniká, velice pevně srostla s filosofií Leibnicovou, dají se přece u něho i taková místa najíti, kde ji Leibníc zapomíná a o jakéms fylogenetickém vývoji uvažuje. »Jest možno,« praví na př., »že v některé době nebo na některém vesmíru druhu zvířat více proměně podrobeny jsou nebo budou, než jsou dnes u nás, a mnohá zvířata, která cosi kočkovitého v sobě mají, jako lev, tigr nebo rys, byla snad jednou téže rasy a možná je dnes takřka za nové zvláštní skupiny starého druhu kočky pokládati.« Také ve svém geologickém spise »Protogaea« připouští, že se možná v geologických dobách druhu zvířat proměnily.

Vitalistický jest dále u Leibnice pojem duše. Descartes oddělil radikálně duši od těla; tělo učinil strojem a duši násilím do mozku vsadil. Leibníc vrací se svým pojetím duše zase k Aristotelovi. Duše jest mu tolik jako životní síla organismu, jako »forma vnořená do látky«. Specifická struktura organismu, jeho specifická dráždivost, způsob života, to jsou projevy duše. Leibníc na př. definuje představu takto *): »Pokládáme-li každý stav monády za projev síly neboli

*) Cituji dle K. Fischera. S. 214.

čin, pak pochopitelně jest nám i stav preformace vzítí za činnost, za výraz původní síly. Ve stavu preformace jest, stává před námi, co vývoj postupně uskutečňuje: jest tedy síla, která onen stav způsobuje, taková, která před nás staví, t. j. vis repraesentativa neboli představa. Rozumíme tedy představou sílu vývojovou.* Dle této definice lze představy nejen viděti, nýbrž i měřiti a srovnávati: vajíčko, t. j. jeho stav, jest představou dospělého tvora. —

Ačkoli pojal Leibnic organism hodně vitalisticky, neodmítl směr Descartův úplně a hleděl svůj vitalism s jeho mechanistickými výklady smířiti. Předem nepřipouští zvláštních organických (životních) sil, kterých by nebylo ve světě neživém; neodmítá je sice úplně, ale klade je někam do metafysična, na počátek života, vlastní děje životní jsou i Leibnicovi děje pouze mechanické. Píšeť na př.*): »Také já jsem se vždy domníval, že všechno v živých hmotách děje se mechanicky, třebaš bychom nedovedli vždycky jednotlivé mechanismy určitě vyložiti, že však vlastní všeobecné principie mechanismu prýští z nějakého vyššího pramene...« Opět a opět vrací se k myšlence, že zajisté neprávem Descartes tvrdil, že by zvířata a lidské tělo byla analoga umělých strojů, neboť liší se od nich tím, že jsou v každé své části zase z malých strojů složena, že to jsou stroje nekonečně složité, kdežto kolečko hodin na př. už se neskládá z menších strojů. Třebaš však nekonečně složeny, jsou organismy přece jen stroje i Leibnicovi; o zvířatech pak tvrdí: »Zvířata mám za úplné stroje, které však mají čivost (perceptio).« Po mechanickém způsobu pokouší se také vyložiti z prvotního vířivého pohybu nejen tvar země, nýbrž i gravitaci a pružnost, a tyto dvě síly spolu s chemickými vlastnostmi stačí mu k výkladu pohybu svalového.

Leibnic byl tedy svým základním ponětím vitalista; v provedení myšlenek biologických věren zůstal proudy svého času: názoru mechanistickému.

(Dokončení.)

*) List Fr. Hoffmannovi, Opera (ed. Dutens). II. 1. S. 260. —

nemáme práva zamítnouti s nemožností věření a které musí míti pro lidstvo cenu, když vzniklo přirozeným vývojem; a to jádro je společno všem náboženstvím a vysvětluje, proč lidé tak na náboženství lpí. Tak a podobně lze uvažovat a tak a podobně se skutečně uvažuje, z čehož pochází situace, již docela vhodně naznačil prof. Masaryk názvem spisku: Jsme v boji o náboženství a nikoliv pouze v boji *proti* náboženství, v čemž je zahrnuta odpověď na otázku, co dělat, když nemohu věřit.

Smetanovo votum v boji o náboženství zní však proti náboženství vůbec.

Dle jeho předpokladů jest náboženství nižším stupněm vývoje myšlení filosofického, totiž toho myšlení, kterým si uvědomuje lidstvo odvěký proces sporu nekonečna s konečnem, hmoty a ducha, který tvoří podstatu dění světového, a přispívá tímto uvědomováním si k vyrovnání tohoto sporu. Nebudu tento názor Smetanův rozváděti, bylo by to příliš abstraktní, a byl bych nucen užívatí termínů metafysických, jimž není nyní povinen rozuměti ani filosof odborný. Spokojme se ujištěním, že Smetana má věc do detailů promyšlenou, a že mu jeho názor o náboženství z ní důsledně plyne, tak že nám postačí uvéstí výsledky.

Úkolem lidstva, který má provéstí zde na tomto světě v zájmu toho obecného vývoje, jenž počal dávno a dávno před vznikem sluneční soustavy a života organického na naší planetě a veden bude dále a skončí jinými bytostmi a v jiných světech: úkolem pozemského lidstva jest uvědomiti si totožnost konečna a nekonečna, poznati jednotu všeho na světě, t. j. že není rozdílu mezi hmotou a duchem, přírodou a bohem. K tomuto uvědomění si, k tomuto pravému poznání, k té jedině pravé filosofii jest náboženství pouze přípravou, neboť ono vzniklo právě z rozdvojení obou principů: ducha a hmoty ve vědomí lidském, které způsobeno bylo poblouzením rozumu. Náboženství vzniklo tehdy, když bůh byl odloučen od přírody, a jest výrazem neurčité tuchy souvislosti obou těch principů, z kteréžto tuchy rodí se touha po spojení člověka s bohem a cit závislosti, jenž nás sklání v prach před tím, po němž toužíme. Náboženství je tudíž nedostatečným poznáním, nedostačnou filosofií a může míti místo jen tam, kde pravé poznání dosud neproniklo. U koho uvědomění to prokmitne v plné jasnosti, přestal býti náboženským; náboženství jest mu zbytečným, něčím nemožným. Kdo dospěje k pravé filosofii, není už schopen toho citu zbožnosti, který vyplývá z citu závislosti na vyšší moci je nezbytnou podmínkou a známkou náboženství. Takový člověk ví,

že není boha, na němž by mohl býti závislý, k němuž by se mohl modliti, a docela jiný cit než zbožnost jímá ho z vědomí, že bůh a on jsou jedno a totéž, cit příbuzný tomu, který má umělec při tvoření, anebo neumělec při vnímání uměleckého výtvaru; neboť dojmem uměleckého díla uskutečňuje se to, po čem náboženský člověk marně touží, splývání individua s všeobecnou podstatou; při vnímání krásy dostavuje se nadšení, v němž člověk sebe sama zapomíná a v němž cítí se s celým světem.

Náboženství jest tedy něco, co nemá býti, co musí přemoženo býti v zájmu pokroku, čeho se musí člověk zbavit, aby dospěl k pravému poznání a tím k svému cíli na tomto světě. Kdo dbá o udržení náboženství z jakékoli pohnutky i z nejušlechtilejší, kdo myslí, že v náboženství je rozřešen poměr člověka k bohu, kdo dbá o udržení řádů společenských, které se zakládají na náboženství, kdo chce lidí vésti k náboženství a činí to svým povoláním životním — tedy kněz —, to jsou nepřátelé pokroku, škůdci lidstva. Náboženství nesmí se slítni, ale vykořeniti. Proto je lepší indiferentismus našeho věku, třeba že jej pokládali za kletbu tohoto věku, je lepší než bezduché věření v dogmata a konání bezcenných obřadů. Mluvit o reformě náboženství nemá jiný smysl, než přičinit se o jeho odstranění, přispěti k jeho úpadku, který je neodvratný jako smrt jednotlivce a zaniknutí lidstva. Reformování náboženství znamená působiti, aby člověk náboženství nepotřeboval, povznést člověka od náboženství k něčemu vyššímu, k pravé filosofii.

Z toho je patrné, že Smetana nechtěl mít náboženství, tedy že také neměl žádného náboženství, a co měl, abych to stručně vyjádřil, že dle jeho soudu vlastního nebylo náboženství. Nelze tedy říci, že dával lidstvu nové náboženství. — Proto také, když byl tážen, ke kterému vyznání se hlásí, z církve katolické vystoupiv, odpověděl, že se hlásí k náboženství humanity, to jest k žádnému z nynějších, a nesmíme tomu tak rozuměti, že by připoisťel nebo očimýšlel založiti nové nějaké náboženství, jako na př. Comte, nýbrž tak, že humanita, která tvoří jádro křesťanství a pravou filosofii, jest mu náhradou za náboženství; že vyznává ideál humanity, náboženství nepotřebuje tak asi, jako Goethův známý výrok zní: Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion, wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion. Ve skutečnosti ovšem přestoupil k protestantismu, poněvadž, jak myslím, tehda nebylo lze prohlásiti se bezkonfesijním, jako je to možno nyní. Vidíme, že učinil to z té příčiny, že by protestantism pokládal za lepší katolicismu, a učinil to zajisté jen proto, že byl knězem katolickým,

kterýmž nechtěl a nemohl zůstat. Kdyby nebyl býval knězem, byl by — máme právo se domnívat — zůstal ve vnějším svazku církve katolické. Proč by to nesrovnal se svým přesvědčením, když jako neknež srovnal s ním náležití zevnějším svazkem k protestantismu? Smetana jednal, jak dle daných poměrů musil, a nemůžeme z toho vzít jině poučení nežli to, že otázka konfese je v problému náboženském prozatím věcí vedlejší. Praktické důsledky stanoviska, jaké zaujímal Smetana vůči náboženství, budou se řídit všelikými ohledy na měnící se poměry společenské organisace a osobní poměry jednotlivcovy, jakož i jeho povahou, takže nějaké obecné pravidlo, pro všechny podobně smýšlející stejně závazné, stanovit nelze.

Ale jiná věc vybízí k úvaze. Jak máme pohlížeti na Smetanův názor, že člověk náboženství nepotřebuje? Smetana odůvodnil jej filosoficky, a filosofie jeho má na spodu hypotézu, o které mohou býti pochybnosti a kterou nemusíme přijmouti již proto, že je to hypotéza, tedy něco, co není vědecky dokázáno a snad ani dokázatelné. To, čeho se o prapříčině světového dění a absolutní existenci světa, o cíli jeho vývoje, o bohu, o životě záhrobním domýšlíme, sahá za mez, již jest poznání naše ohraničeno, a jestliže nepřipustíme jiný pramen poznání nežli zkušenost, jestliže nemůžeme se spokojiti vírou jakožto zárukou pravdy, nelze nám o těch věcech vůbec dodělati se jistoty. Tudíž ani názor Smetanův, že původní jednota ducha a hmoty se rozešla, a že vývoj záleží ve snaze po docílení opětnej jednoty, není nám dostatečnou zárukou pro dalekosáhlé důsledky ve příčině náboženství. Tak, jak Smetana činí, není prokázáno, že člověk náboženství nepotřebuje, že vývoj vede k odstranění jeho; a ten, kdo by podstatu náboženství shledával v něčem jiném než v pouhé neudržitelné víře, jak dříve bylo naznačeno, nemusí se Smetanovým filosofickým názorem dáti vyrušovati ze snahy po nalezení pravého náboženství v přesvědčení, že bez náboženství člověku jedinci ani lidstvu jako společenskému celku nelze žíti.

Avšak ten fakt zůstává, že Smetana si bez náboženství dostačil, a těm, kdo míní, že bez náboženství člověku nelze býti ani šťastným, ani mravně ušlechtilým, ani společným ideálům lidstva oddaným, můžeme vždy ukázati na krásný, bezúhonný, prací a horlením za nejsvětější statky mravní vyplněný život tohoto muže, jenž byl schopen odříkati se a trpěti pro ideu a bojovati s celým zápalom pro věci, které potomkům přinášejí požehnání, jemu však byly zdrojem útrap. Smetana je důkazem, že jsou lidé, kteří bez náboženství dovedou plniti svůj úkol jakožto lidé, a poněvadž si

dovedeme mysliti, že by taková společnost, jejíž členové by stáli na stejné výši intelektuální a mravní, již by byli takové povznesené povahy jako Smetana, že by mohla šťastně a krásně existovati ku prospěchu a povznesení lidstva bez náboženství: jsme opět přivedeni, abychom formulovali problém náboženský otázkou: čeho že člověk potřebuje k správnému životu, k plnění svého lidského úkolu zde na světě, když o náboženství toho říci nelze, anebo když náboženství v tom smyslu není k tomu nezbytnou podmínkou: co musí mít, když nemusí mít náboženství; jest něco, co by mohlo nahraditi člověku náboženství, s čím by člověk obstál ve světě i bez náboženství, nezačíná nic ze své důstojnosti?

Jest! Uvažujme.

Jaký jest cíl všeho, co se na světě a ve světě děje, a jaký úděl při tom připadá lidstvu a v tom zase jednotlivému člověku, to nevíme a nebudeme věděti — to si můžeme nějak mysliti, představovati, můžeme to věřiti — ne však s jistotou věděti. Avšak ať se věci v té příčině mají jakkoli, ať jest ten cíl lidstva ve skutečnosti jakýkoli, ať si jej představujeme, jak představujeme: tolik je jisto, že život pozemský je prostředkem k tomu cíli: proto jsme na světě, abychom životem svým pomohli uskutečniti onen neznámý cíl. Žijeme, tedy máme žiti: to víme, a proto musíme všechen vývoj života lidského chápati, že vede k tomu, abychom mohli žiti. K tomu máme nejen žaludek, ale i mozek — jinými slovy, k tomu jest člověk obdařen schopností uvědomění, k tomu směřuje i veškeren vývoj duševní. Člověk, jenž si svou jsoucnost a vše, co se s ním děje, uvědomuje, musí věděti, jak má žiti, aby mohl žiti. Musí si uvědomiti podmínky žiti, a poněvadž nežije sám, nýbrž ve společnosti, musí si uvědomiti podmínky soužití. A právě v uvědomování si podmínek žiti záleží mravnost; uvědomováním podmínek žiti společenského stal se člověk mravným a vyvíjel se mravně.

Mravnost nemusíme ani přesně definovati: v tom se při všeliké různosti názorů shodujeme, že míníme tím jisté vlastnosti, jež uschopňují člověka k jistému druhu jednání. Člověk má tyto jisté vlastnosti mít, člověk má jistým způsobem jednati; cítíme a vystavujeme to jako požadavek; vyhoví-li se mu, schvalujeme jednání a zveme jednotlivý skutek požadavku takovému vyhovující dobrým a člověka ve smyslu požadavku jednajícího pokládáme za mravního. Mravní člověk je takový, jaký má býti, aby mohl býti živ. Mravnosti člověk potřebuje k životu, bez mravnosti nemohl by žiti.

A že mravnost skutečně nic jiného není než uvědomování si podmínek životních, které pak vystupují ve vědomí lidstva jako normy, pravidla jednání, o tom přesvědčí nás tato úvaha.

My vidíme, že názory lidí o tom, jak má člověk jednati, o tom, co se považuje za dobré a špatné, se neshodují, že jsou na různých stupních kulturního vývoje jiné, že se mění dle vrstev společenských, dle národů, dle dob, a to tak značně, že často, co se v jedné společnosti pokládá za dobré, v druhé se pokládá za zločin, ba že táž společnost, co jednou pokládala za čin chvály hodný, po uplynutí nějaké doby se toho hrozí. Vidíme dále, že lidé, vyrovnávající se stupněm vzdělanosti také názory mravními, t. j. názory o tom, co pokládají za dobré, k sobě se blíží a že je tendence, aby mravní normy platily pro lidi stejného vzdělání vůbec. Mravnost se tedy vyvíjí: ideál člověka, jaký má býti, jak má jednati, se mění. Chceme-li tedy podstatu mravnosti poznati, nelze to jinak, než když hledíme určiti zákonnost jejího vývoje, t. j. když nalezneme její vznik a princip vývoje. K tomu je potřeba vytknouti nějaký znak jednání mravního, který by se hodil na všechny stupně, na všechny různosti v pojmání dobra a zla, kterýžto znak kdyby scházel, nemohli bychom o mravnosti člověka nebo nějaké společnosti mluvit. Tedy nejvšeobecnější, ve zkušenosti daný znak, jež by musili uznati všichni, kdo o mravnosti mluví, ať si mají třeba názory o její podstatě nejrozumnější. A žádný jiný takový znak nenajdeme než pravidelnost. Jen tam, kde v jednání člověka nebo společnosti postřehujeme pravidelnost, anebo kde ji můžeme předpokládati, mluvíme o mravnosti; mrav jest = obyčej, zvyk konati, jednati určitým způsobem. Kde není pravidelnosti, tam se buď úsudku vzdáváme, anebo řekneme o jednotlivci, že je mravně nepřičetný, o společnosti, že je nemravná. Dítě, divoch, blázen nepodléhají úsudku ethickému, nevědí, jak mají jednati; neboť jednají každou chvíli jinak.

Když pak je pravidelnost charakteristickou známkou mravnosti, bude její vznik v tom, co nejprve člověka přirozenou cestou a neodvratně donutilo jednati určitým způsobem, co do jeho jednání vpravilo ponejprv nějaký řád, co je upravidleno. A to je hned na úsvitě uvědomění a duševního vývoje vědomí libosti a nelibosti, příjemnosti a nepříjemnosti, kterýmžto vědomím člověk instinktivně veden je k tomu, aby chtěl to, co jsouc příjemné existenci jeho prospívá, a aby nechtěl nepříjemné, ježto jeho existenci ohrožuje. V tom byla první direktiva jeho jednání, tím se řídil a řídě se tím podlehal přirozené nutnosti sebezachovati, která v něm působila ja-

kožto pud. Vznik mravnosti tedy jest hledati v tomto pudu sebezáchovy a sebezachovati je principem mravního vývoje, sebezachovati je principem vývoje s té stránky, po které jej nazýváme mravnostním. Pochopujeme dobře, jak snaha sebezachovati z instinktivního chtění okamžité příjemnosti a nechtění nepříjemnosti, rozumem se probouzejícím přešla ve chtění toho, co je schopno příjemnost způsobiti trvalou, a toho vůbec, co člověku prospívá, i za cenu okamžité nepříjemnosti. Pochopujeme, že snaha táž působením pudu pohlavního vedla ke vzniku sympatie nejprve k osobě, již člověk potřeboval k ukojení žádosti, a pak k potomkům, pochopujeme, jak člověk blaho své vlastní viděl podmíněným blahem jiných lidí, až dospěl k ideálu humanity.

To všechno jsou podmínky, za nichž existenci svou může ve změněných okolnostech hájiti; uvědomováním těchto podmínek uvědomoval si, jak má žiti, uvědomoval si mravní normy, tak že vývoj mravnostní záležitosti skutečně v uvědomování si podmínek životních, a ježto by bez uvědomění si jich nemohl žiti, jest mravnosti nevyhnutelně k životu potřebí. Bez mravnosti člověk nemůže býti. Nemravný člověk buď neví, jak má jednati, anebo jedná proti podmínkám života; v obojím případě ohrožuje svůj život a znemožňuje život společnosti; v obojím případě se mu jednání jeho vymstí dříve nebo později; buď pocítí následky jednání svého bezprostředně na sobě, anebo mu je dá pocítiti společnost, jejíž existenci rozrušuje.

Můžeme také říci o náboženství, že bez něho člověk býti nemůže, že musí na každém stupni vývoje míti nějaké náboženství, jako musí býti na každém stupni mravním? Smíme říci, že člověk k životu — rozumí se životu správnému ve smysle toho neznámého cíle, k vůli němuž jsme na světě, nezbytně potřebuje náboženství, a že člověk, nemající náboženství, nevyhovuje tomu požadavku a je překážkou jiným lidem v pokroku jako člověk nemravný? Nemůžeme to říci, už proto ne, že vidíme mravnost nezávislou na náboženství určitě i na náboženství vůbec. Neboť jestliže o mravnosti je nepochybné, že je nezbytnou podmínkou života, jestliže mravnost jest něco, bez čeho vývoj byl by nemožný, a kdyby náboženství rovněž bylo něčím, bez čeho vývoj byl by nemožným, nemohla by mravnost býti myslitelná bez náboženství. Ale jest myslitelná, a jsou lidé mravně ušlechtilí, jako vidíme právě na Smetanovi, kteří náboženství nechtějí míti. Tudiž náboženství člověk nepotřebuje nezbytně, aby plnil svůj úkol na světě. Čím více zkoumáme kulturní vývoj, tím více se o pravdě toho přesvědčujeme.

Shledáváme ovšem, že vývoj mravní je až do jistého stupně nerozlučně spojen s vývojem náboženským; vidíme, že náboženský člověk může být mravním, ale neshledáváme, že by byl proto mravním, že je náboženským. Mravní normy, ať jsou jakkoli nedokonalé, jsou-li opřeny přesvědčením náboženským, vyplývají-li z upřímné víry v cokoli, působí jistě účinněji na umravňení člověka i celých vrstev, než plynou-li pouze z rozumu; v té příčině náboženství vykonalo pro blaho lidstva mnoho. Avšak na druhé straně není horší překážky mravního pokroku než náboženský předpoklad, když vyplývá třeba z nejvroucnějšího citu náboženského. Uvědomění podmínek životních jest nyní dobou již na tom stupni, že osvícená společnost nečiní po svých členech požadavek, aby byli náboženskými, nýbrž aby jednali dle mravních zásad. Jsou ovšem všelici Luegrové němečtí i slovanští: avšak inteligentní, pokrokový, anebo řekněme, dobře smýšlející člověk neposuzuje jiného člověka podle toho, co věří a zdali věří, nýbrž jak koná povinnosti své a jakými zásadami mravními se řídí. Předpokládá o někom, že je špatný člověk, protože nevěří v nesmrtelnost duše, nebo v boha, je stanovisko farizejské, je samo sebou nemravné a nelíší se nic od stanoviska středověkého, kde jinověrec byl za zločince považován. Ačkoli to vědomí není dosud obecným, že náboženství mítí není nezbytným atributem člověka dokonalého, přece jest okolnost, že se to vědomí vůbec mohlo vyskytnouti v hlavách lidských, důkazem, že mravnost stojí výše než náboženství. A jestliže vidíme vývoj mravnosti někde v nerozlučném spojení s vývojem náboženským, vysvětlíme věc tu tak, že náboženství jest jen prostředkem mravního vývoje, kterýžto prostředek byl za jistých okolností nutným, ale který může za změněných okolností odpadnouti. Každé náboženství znamená jistý stupeň mravnosti; může-li však mravnost býti bez náboženství, není člověku náboženství ničím, bez čeho by nemohl býti, bez čeho by nemohl plniti svůj úkol zde na zemi.

Člověk úplně hoví svému úkolu zde na světě, když je mravním. Může mítí při tom náboženství, ale nemusí. Když sezná, že nemůže věřit v to, co mu náboženstva k věření předkládají, nebo určitěji řečeno, když nemůže přijmouti náboženský názor na svět, zbývá mu mravnost, která mu nahradí vše, co náboženství poskytnouti může.

S tohoto stanoviska můžeme akceptovati způsob, jakým Smetana problém náboženský rozřešil, jestliže podstatu náboženství shledáváme, jako on, ve víře v nadpřirozenou bytost, od níž se

člověk cítí závislým svým životem, kterémuž citu dává výraz kul-tem. Já pro svou osobu myslím, že ani nemůžeme náboženství jinak definovati než znaky právě uvedenými, když chceme je vzít tak, jak je v skutečnosti, jak se vytvářelo historicky v daném vývoji, jak se rozlíšilo od vědy a filosofie, a ne jaké má býti. Beru-li náboženství, jak býti má, jak si je představuju, je vždy možná pochybnost, mám-li k tomu právo a zdali můj ideál náboženství, kterým chci nahraditi starý útvar, jest ještě opravdu náboženstvím. Avšak rozřešení Smetanova ob stojí, i když podstatu náboženství shledáváme v něčem jiném. Rád bych na jeden případ ukázal.

Prof. Masaryk definuje ve zmíněném spisku náboženství jakožto chápání života sub specie aeternitatis, t. j. rozumím-li dobře, mítí názor o poměru jednotlivcova života k životu celku, konečného života jedincova k nekonečnému životu všehomíra, dočasného k věčnému a podle toho zařizování své jednání. Sub specie aeternitatis — krásné slovo, oběma rukama hlásím se do shoru těch, kdo tak chápou život. Tak se život chápati musí, má-li člověk vědomě plniti úkol, připadající mu v životě celku: to je podmínkou vědomého života, jaký má býti; neboť to je podmínkou života mravního. Mravní vývoj děje se sub specie aeternitatis a vede k uvědomění si, k chápání života sub specie aeternitatis. Děje se: neboť mravnost jest uvědomováním podmínek životních působením pudu sebezáchovy, který je vyjádřením zákonosti sil, nám neznámých činitelů vývoje, jimiž vysvětlujeme všechno dění, pokud se působnost jich uskutečňuje ve světě organickém, v bytostech živých, který tudíž pochází z oné neznámé říše nadmyslna, z níž vynořuje se náš individuální život a do níž zase zaniká. Mravní vývoj vede k chápání života sub specie aeternitatis, neboť z pudu sebezáchovy vzniká uvědomění si závislosti na bytostech nadpřirozených, a vůli těch bytostí vyzpytovat, je sobě nakloniti, podle jejich příkazů jednati je zárukou zdatu všeho činění, tudíž podmínkou životní. Z pudu sebezáchovy vzniká také pud poznání, touha po pravdě, z níž rodí se snahy filosofické. A člověk, stojící na nejvyšším stupni mravního vývoje, jemuž vůdčí hvězdou je ideál humanity, jenž dovede cítiti se všemi a za všechny, jenž snaží se s obětováním života vlastního o uskutečnění věcí, z nichž prospěch budou mítí potomci, jenž svůj život vidí splývati s životem ostatních bližních, s životem lidstva a ten s životem přírody, a jenž ve vědomí této sounáležitosti jedná v každém případě: zdaliž takový člověk nechápe život sub specie aeternitatis? Má on tedy náboženství dle definice Masarykovy: je už takovým, jaký má býti. A to

by pak byla jenom hádka o slova, kdyby se rozhodovati chtělo, je-li takovým, protože je mravním, anebo protože má náboženství. O pojmu mravnosti není sporu; není sporu o tom, že člověk musí býti mravním, má-li obstáti ve společnosti a plniti svůj úkol: o pojmu náboženství jsou spory, v tom je právě problém náboženský. Zůstaňme tedy na neutrální půdě, kterou naznačil prof. Masaryk svou definicí, a rozhodněme to v ten smysl: člověk potřebuje nezbytně k dokonalému životu, aby jej chápal sub specie aeternitatis. Kdo žije mravně, žije sub specie aeternitatis. A kdo začne o mravnosti přemýšleti, eo ipso uvědomí si život sub specie aeternitatis. Neříkejme buď nábožným, ale buď mravním. Tím se povzneseme na vyšší stanovisko v boji o náboženství, a otázka se zjednoduší, neboť jednoho třeba hájiti: aby člověk chápal život sub specie aeternitatis; zve-li to náboženstvím nebo filosofií, je vedlejší.

To je rozřešení Smetanova problému náboženského, které podává na poučení naše celým svým životem a jehož sugestivný účín po všech úvahách, které jsme konali, nabývá rázu logické přesvědčivosti. Ze spojení pak myšlenky Masarykovy a Smetanovy dostává se nám uklidňujícího závěru, že člověk odkládající náboženství nevzdává se ničeho, bez čeho by život nebyl možný; neboť to, čeho je k životu potřebí, bez čeho lidstvo by nemohlo žíti, jest obsaženo v mravnosti, a to, čím náboženství přispívá vývoji lidstva, v čem záleží jeho cena pro člověka, jest jeho umravňující vliv, jehož ten, kdo je v pravdě mravním, více nepotřebuje. Naprostá snášelivost v ohledu náboženském jest požadavkem, který z toho vyplývá pro nynější život sociální nejen [k jistým konfesím, nýbrž k náboženskému a nenáboženskému přesvědčení vůbec. Ostatní dokoná vývoj s naším souhlasem i proti našemu souhlasu, aby mravnost byla zachována pro blaho člověčenstva a k uskutečnění světového cíle.

VLADIMÍR NEZMAR:

Subjektivism a objektivism v novodobé filosofii zvláště německé a francouzské.

(Pokračování.)

Než tento případ nejasnosti a neurčitosti není nikterak jediný; naopak, nejasnost a neurčitost jest tu pravidlem: noetický ráz, který jsme při subjektivismu konstatovali, vysvětluje to dostatečně. S tím pak souvisí zase fakt jiný: snaha odstranit nebo aspoň umenšit tyto nedostatky pomocí slov. Zdá se, že nejasný a neurčitý pojem stává se ihned jasnějším a určitějším, připoutáme-li jej k určitému znaku: slovu; — též třídění a definice hrají tu důležitou úlohu. — Odtud *verbalism* idealistické filosofie. Rozumí se, že verbalism hraje jistou roli v každé filosofii a v abstraktním myšlení vůbec, ale nikde přec tak vynikající jako v tomto případě. Čtouce díla filosofů-idealistů, upadáme nejednou v pokušení viděti tu pouhé hraní slovy; zdá se nám snad, že v této filosofii jest umělé seskupení slov věcí důležitější než pojmy samy. Takovýto úsudek byl by ovšem hodně upřílišený, nicméně bylo by v něm alespoň tolik pravdy, že i u nejjasnějších idealistů nalezneme více pouhého verbalismu než kdekoli v soustavách filosofických jiného směru (objektivistického nebo synthetického), neřku-li abychom v těchto posledních shledali nějakou obdobu verbalismu Hegelova, Schellingova, Krauseova a pod.

Silnější uvědomění subjektivní dodává zase idealistickým soustavám zvláštního zabarvení citového. Lze souditi, že toto kouzlo citu ve spojení s nejasností pojmovou je příčinou zdání myšlenkové hlouby, která soustavám těm bývá přičítána. Z psychologie známa souvislost citu s obrazotvorností vysvětluje pak fantastičnost některých soustav, a to právě těch, v nichž pojmová nejasnost dosahuje nejvyššího stupně a kde citový moment jest

zvláště výrazný: tu také — na př. při Schellingovi, Hegelovi — nejvíce bývá mluveno o »hloubce«.

Všimneme-li si pozorněji slovníku idealistických spisů, překvapí nás možná množství slovesných (= ze sloves utvořených) substantiv; tato nikoliv sice důležitá, ale přece zajímavá okolnost byla by snad také vysvětlována větším zdůrazněním subjektivního uvědomění, které jest, jak výše jsme pravili, nejen citové, ale spolu také uvědoměním (subjektivní) činnosti.*) Vyplyvá-li odtud pro myšlení idealistické hojnější uvědomování si vnitřních (psychických) pochodů, pro řeč idealismu vyplývá z téhož důvodu převaha termínů slovesných.

5. Jaký ráz poznávání a představování jest vyjadřován filosofií objektivistickou, bylo již napověděno předešlým výkladem, i netřeba se věci dlouho zdržovati. Filosofie tato, jak bylo vyloženo, je tak zaujata předmětnou stránkou poznání, že stránky jeho subjektivní skoro nadobro opomíjí. Jestliže tento ráz vyznačuje její abstraktní pojmy a úsudky, lze uzavírat, že vyznačuje i prvotnější poznatky, z nichž ony vyplynuly, sice by ani u oněch (t. j. abstraktních pojmů a soudů) nebyl vysvětlitelný a možný. Subjektivní uvědomění jest zde tedy slabé; za to však názornost, neboli jasnost a určitost pojmů jest daleko větší, než sledujeme u idealismu. Z téže příčiny duševní námaha, kterou třeba vynaložiti, abychom pochopili některou z těchto soustav směru objektivistického, jest daleko menší, než tomu jest při soustavách idealistických: tu vše je názorné, jasné a prosté, vyjímaje snad jen případ, kde filosof-materialista snaží se o nemožnou věc, vysvětlit vědomí z vlastností nebo jevů hmotných. Tato názornost a jasnost dává nám sice leckdy podivovati se bystrosti filosofově, zejména jeho bystrosti v pozorování, ale sotva mu přisoudíme »hloubku«; spíše bychom byli někdy nakloněni podezírat jeho světový názor ze suchoparnosti, ne-li z mělkosti: a také vskutku se dosti často s takovýmto přízvukem mluví o »mechanistickém« výkladu světa. Fantasie naše má tu málo potravy, rovněž tak cit: slova mají význam jen podružný jakožto prostředky názoru a lze je snáze nahraditi jinými, nežli by totéž bylo možno učiniti s termíny soustav idealistických. Převaha slovesných jmen, kterou sledujeme ve spisech idealistův, ustupuje ve spisech směru objektivistického převaze substantiv (neslovesných) a jmen přídavných.

*) Snad proto škola Herbartova definovala cit jakožto »Bewusstwerden des Vorstellens« = uvědomění si představování.

Kap. III. Rozbor fysiologický a psychologický.

1. Jest nyní otázka, lze-li tento ráz, který jsme právě konstatovali při subjektivismu a objektivismu, vyvoditi a vysvětliti z dalších ještě příčin. K tomu cíli bude zapotřebí, abychom se ještě jednou vrátili k otázce, jak vznikají stavy vědomí (zejména poznatkové, o které se nám tu jedná především). Vyložili jsme již dříve, že vědomí v celku svém je výsledkem vztahů mezi člověkem a prostředím; pokusme se nyní o analýsu v některých částech podrobnější.

Za zjištěnou budeme považovati v následující úvaze zásadu, že dění vědomé (vědomí) je neodlučitelně připoutáno k nervstvu, a že tudíž každé změně, každému ději ve vědomí odpovídá jistá změna, jistý děj v nervstvu; za pravděpodobnou pak budeme pokládati větu, že to, co nazýváme jakožto fysiologický, nervový děj, a to, co se na druhé straně jeví jakožto děj psychický, jsou dvě různé stránky téhož v nich se projevujícího nepoznatelného substrátu.

Co však jest onen nervový děj, jemuž děj psychický odpovídá? Tak zní další otázka. Pohříchu jsou naše vědomosti o vlastní povaze nervového děje dosti skrovné a namnoze hypotetické; proto omezíme se v následující úvaze jen na takové poznámky rázu více všeobecného, které se dají buď přímo dedukovati ze zákona příčinnosti, aneb alespoň s tímto zákonem ve shodu uvéstí, a které tudíž vykazují ráz nejméně hypotetický.

Nervový děj, ať již povaha jeho jest jakákoliv, jest jako každý objektivní (= objektivně nazíraný) děj pohybem jistého druhu; i platí o něm všechny zásady, které zákon příčinnosti vyslovuje o pohybu vůbec. Jeden takovýto zákon zní, že povaha pohybu přenášeného jistým ústředím závisí nejen na popudu, jímž pohyb způsoben, nýbrž také na povaze ústředí, které jej převádí; a že tudíž, jsou-li dány dva docela stejné popudy působící na různá ústředí, budou děje odtud vyplývající různé. Aplikujeme-li tento zákon na děj nervový, dojdeme k závěru, že také tento děj závisí nejen od popudu, nýbrž i od nervu a že tudíž nikdy nerovná se popudu; a že stejné popudy vyvolávají v nervech nestejně povahy děje různé.

K vlastnostem, které přináleží každému ústředí, náleží setrvačnost neboli schopnost klásti odpor změně, kterou nějaký popud

usiluje v ústředí tom provést. Tato setrvačnost může býti větší nebo menší, ale nějaký její stupeň shledáváme všude. I při téměř ústředí může býti setrvačnost v různých směrech různá, t. j. totéž ústředí může klásti popudům jistého druhu větší anebo menší odpor nežli popudům jiného druhu; a naopak: stejným popudům bývá různými ústředími kladen odpor různý.

Tyto zákony platí bez výjimky též o nervstvu. Také nerv klade odpor popudům, ač ne vždy stejný; přeměna ze stavu, v jakém se nalézal před tím, než popud počal působiti, ve stav jiný, popudem vznícený, vyčerpává jisté kvantum energie v popudu obsažené. Na výši tohoto kvanta v určitém případě mají vliv různé činitele: popud sám, předchozí stav nervu, současný stav ostatního organismu, především však dotýčný nerv sám: míra jeho uzpůsobení k funkci přijímat a propouštět popudy určitého druhu neboli jeho přizpůsobivost. Přizpůsobivost jest patrně název téhož jevu, téže vlastnosti, kterou jsme dříve pojmenovali setrvačností, avšak s opačné stránky uvažované; mohli bychom také říci, že přizpůsobivost jest převratná hodnota setrvačnosti, ač by to bylo sotva více než pouhé hraní slovy.

Přizpůsobivost resp. setrvačnost má intensitu, jejímž výrazem v daném případě jest odpor, který nerv klade popudu, neboli kvantum energie potřebné ku vznícení nového stavu v nervu, při čemž ovšem jest třeba odečísti podíl připadající na vliv ostatních činitelů dříve jmenovaných. Kdybychom tedy srovnávali dva nervy stejného rázu (na př. korespondující nervy zrakové u dvou lidí) a kladli všechny ostatní činitele podmiňující nervovou činnost mimo nerv sám (tedy: popud, vliv předchozích i současných podmínek na př. stavu ostatního organismu) za rovné, byly by rozdíly, které bychom v činnosti nervů shledali, výrazem rozdílů jejich přizpůsobivosti, a jsouce vespolek srovnány, měřítkem této přizpůsobivosti.

Vším co dosud řečeno jest sice dosti slabě povaha přizpůsobivosti osvětlena, avšak není to nejasnost o mnoho větší, než jakou shledáváme u vlastností, jako jsou: pružnost, pevnost, stlačitelnost a pod. Ve všech těchto případech dobíráme se pojmů o řečených vlastnostech pouze z jejich projevů. Srovnávajíc jednotlivé takové projevy téhož řádu (na př. projevy pružnosti téže hmoty), shledáváme v nich vedle vztahů jaksí nahodilých, t. j. majících příčinu svou ve vnějších popudech, též jisté vztahy společné, kořenicí v substrátu těchto projevů a vyjádřitelné společnou, jednotnou formuli neboli zákonem; tyto společné vztahy jsou pak příčinou, pro kterou prisuzujeme hmotě „pružnost“, a která opravňuje mechanickou

fysiku stanoviti zákony této pružnosti; — čím však ona vlastnost vskutku jest, čím jest, abychom tak řekli, »o sobě« abstrahendo od těchto jednotlivých a po jedné stránce nahodilých svých projevů (čím tedy na př. jest pružnost tohoto ocelového péra nyní, když péro nalézá se v klidu), toho ovšem nevíme a — asi nevíme. Analogicky má se věc s přizpůsobivostí: víme, že v nervu se přihlazuje různé děje, které po jedné své stránce, totiž po stránce svého poměru k popudům a vnějším činitelům vůbec mohou býti v jistém smyslu zvány nahodilými, ale víme též anebo soudíme, že tyto děje vykazují též jistý vztah stálý, zakotvený v povaze jejich substrátu-nervu, a vyjádřitelný jednotnou formulí neboli zákonem; a příčinu tohoto stálého vztahu zveme přizpůsobivostí. Věcnou oprávněností tedy tento pojem nikterak nezadáva pojmem pružnosti, pevnosti atd.; toliko jasnost jeho je menší, abstraktní, od názoru odpoutaný ráz vystupuje při něm více v popředí, jelikož — z příčin snadno pochopitelných — neznáme projevů přizpůsobivosti tak (hlavně tak názorně), jako známe projevy pružnosti, pevnosti a pod. Dokud tyto problémy fyziologické nebudou rozřešeny, dokud povaha nervové činnosti nebude úplněji poznána než dosud, — příčiny, proč bychom tuto úlohu považovali za neřešitelnou, není — musíme se ovšem spokojiti s pojmem přizpůsobivosti takovým, jaký za těchto podmínek je možný; ale i toto nedokonalé poznání má svůj význam, který podceňovati by bylo chybou. Předpokládáme-li, že postup deduktivní, šetřeno-li při něm logických zákonů, vede k závěrům právě tak jistým jako postup empirický a induktivní, poněvadž zákony myšlení nemohou v obou případech býti různé: můžeme docela stanoviti i zákony přizpůsobivosti; netřeba snad dokládati, že tyto zákony nemohou ovšem za daných podmínek býti prosloveny ve znění tak mathematicky určitě jako na př. fysické zákony pružnosti, a že ověření jich musí býti zůsta-veno empirií.

2. Ještě jedné otázky třeba se dotknouti, prve než přikročíme k úvaze o účincích rozdílů přizpůsobivosti: jest tato vlastnost vlastností zděděnou či nabytou? A je-li zděděnou, co to znamená? Co vůbec znamenají tyto výrazy: vlastnost zděděná, vlastnost nabytá? Tu jest dívka, jejíž tvář jeví neobyčejnou podobnost s tváří matčinou; podobnost ta patrně je zděděná. Ale jak? Jsou snad tyto tvary a rysy obličejové, v nichž podobnost záleží, zděděny v té formě, v jaké je zde spatřuji? Patrně nikoliv; když byla tato dívka ještě malým děckem, neměla její tvář tohoto tvaru a těchto rysův. Tu se již ukazuje: zděděné vlastnosti jsou zděděny pouze ve formě

disposic, schopností, neboli jak bychom mohli také říci: ve formě jistých tendencí vývojových, tak jako v rostlinném semeni jsou vlastnosti rostliny, ve kterou vyroste, obsaženy ve formě takových disposic a vývojových tendencí. Čím tyto disposice jsou, nevíme; víme toliko, že jsou, a známe poněkud, i jak se projevují — sice, kdyby jich nebylo, nebylo by lze pochopiti, proč že toto símě, vloženo v půdu, vyrůstá v takovou a takovou rostlinu, tak velice podobnou oné, na které samo vyrostlo, — a proč tato dívka nabývá takové podobnosti s matkou. V pojmu disposic ovšem zahrnut jest také substrát, na kterém se projevují, neboť neexistují in abstracto, odpoutány od svého substrátu; a v tomto smyslu je celý organism — aro můžeme říci: celý organism-subjekt, člověk po stránce tělesné i duševní — původně dán jakožto souhrn zděděných disposic. Charakterisovali jsme tyto disposice také jakožto tendence vývojové; tím jest naznačeno již, že k tomu, aby se rozvíjely, neboli aby to, co v nich je obsaženo jakožto možnost, stalo se skutečností, jest zapotřebí součinnosti jiného ještě činitele; a tím jest okolí. Pokud vlivy okolí přicházejí vstříc vývojovým potřebám (obrazně řečeno) zděděných disposic, rozvíjejí je, a z původní disposice stává se vlastnost. I nazveme tuto vlastnost z d ě ě n o u, pokud povstala naznačeným způsobem: rozvitím původní disposice způsobeným vlivy okolí; poměr pak, který v tomto případě byl mezi disposicí a okolními vlivy, označíme jakožto poměr shody. I v tomto případě však děj, který se tu udává, spotřebuje jisté kvantum energie okolních vlivů, větší nebo menší dle povahy dotyčné disposice, dle menší nebo větší její přizpůsobivosti; také nemůže rozvití disposice státi se najednou a náhle, nýbrž zvolna a určitým postupem i pořadem, podmíněným zase v první řadě disposicí samou.*)

Než případ, kde by mezi zděděnou disposicí a vlivy okolí byl poměr ryzí shody, bude asi vzácný; může tu zajisté býti i poměr protivy (který v případě, že síla protivných vlivů převyšuje sílu odporu, který organism příp. složka jeho jest s to vyvinouti, jest tomuto záhubný), a mezi oběma jakožto krajními póly je nescíslné množství možných poměrů smíšených, t. j. poměrů částečné

*) Na př. ucho člověka hudebně nadaného může býti vycvičeno k rozeznávání jemných nuancí tónův jen nenáhlým postupem, nikoliv na ráz; a celý vývoj organismu uskutečňuje se takovýmto nenáhlým postupem. Jisté »možnosti« (potence) zděděných disposic vyžadují, aby mohly býti vybaveny, předchozího rozvití jiných možností atd. Je-li přizpůsobivost disposice větší, děje se to snáze i rychleji než v případě opačném.

shody a částečného sporu. Pokud v tomto posledním případě vlivy okolní přicházejí vstříc rozvojovým potřebám a tendencím organismu, znamená to (jako v případě ryzí shody) pro organism zisk, vzrůst; pokud se jim staví na odpor a ruší je, znamená to pro organism ztrátu, hynutí. Takové ztrátě se ovšem organism brání; avšak opíraje se sporným vlivům nemůže jinak leč směřovati k vyrovnání, k rovnováze s nimi; jinými slovy: přizpůsobuje se jim. Ustálí-li se nové toto přizpůsobení častějším opakováním, vzniká vlastnost nabytá. Než i v tomto případě ráz i míra přizpůsobení jsou určovány původní, zděděnou přizpůsobivostí, nebo — pozorujeme-li jev s opačné stránky — resistencí. Čím tato je větší, tím obtížněji se organism (resp. složka jeho, které se děj týká) mění, tím více tedy je znesnadněno nabývání vlastností.

Předpokládáme-li, že poměr mezi organismem a okolím není ani poměrem dokonalé shody, ani poměrem čiré protivy, nýbrž poměrem smíšeným, v němž však živel shody má převahu nad elementy spornými, dospějeme k závěru, že život individua v periodě vzrůstu je značen jednak rozvíjením původních dispozic, jednak jich změnou, že však prvý moment převládá a podmiňuje druhý; vlastnost nabytá je vždy jen na vlastnosti zděděné a jeví se jen jakožto jakási pozměna její; ráz dědičnosti převládá. V periodě úpadku jsou to opět vlastnosti nabyté, které podléhají nejdříve, poněvadž resistance jejich je menší než resistance podmiňujících je vlastností zděděných.

Všecky tyto these, které jsme vyslovili o složkách organismu, platí též o nervstvu; i jest třeba jen zaměnití širší pojem dispozice užším pojmem nervové přizpůsobivosti, pojem složky organismu pojmem nervu, aby aplikace byla provedena; vypisovati ji zde bylo by zbytečno.

3. Jde nám nyní o to, vyšetřiti účinky různých stupňů nervové přizpůsobivosti, jak se projevují v ději nervovém. K tomuto cíli obereme si za předmět své úvahy dva korespondující nervy dvou lidí, nelišící se ničím jiným, leč právě různým stupněm přizpůsobivosti; dejme tomu, že tento rozdíl je značný. Klademe-li ostatní podmínky, které mají vliv na nervový děj, tedy: popud a vliv stavu ostatního organismu, v obou případech za rovné, jsou rozdily v nervové činnosti obou nervů účinkem a výrazem rozdílů jejich přizpůsobivosti.

V nervu, jehož resistance je větší (= přizpůsobivost menší) vznikne působením popudu — i v tom případě, že mezi popudem

a nervem je poměr shody ve smyslu výše vyloženém — stav, který nemůžeme chápati jinak leč jakožto jistou formu napjetí. Toto napjetí jest právě výrazem resistance nervu; je-li popud slabý, zůstane možná při tomto účinku. Je-li popud silnější aneb je-li vytrvalý, takže odpor nervu překoná, vznikne v nervu děj, v němž lze rozpoznati dvě stránky — rozeznatelné sice, avšak neodlučitelné. Předně jest to ještě n a p j e t í: část energie popudu jest zabavena překonáváním nervového odporu; za druhé p o h y b, zbytkem energie popudu způsobený. V obou těchto složkách nervového děje jsou vyjádřeny kvality obou činitelů: nervu i popudu, avšak nikoliv stejnou měrou. V n a p j e t í se vyjadřuje p ř e d e v š í m p o v a h a n e r v u, ačkoliv jest spolupodmíněno a udržováno popudem; v p o h y b u se vyjadřuje z a s e p ř e d e v š í m k v a l i t a p o p u d u, ačkoliv jest (pohyb) spolupodmíněn nervem jakožto svým ústředím. Zakončení děje — když totiž popud přestal působiti — děje se postupem opačným tomu, který jsme pozorovali při počátku: nejprve ustává pohyb, pak napjetí (vyznívání).

(Pokračování.)

IN. ARNOŠT BLÁHA:

Synthesa jako charakternost.

(Volná kapitola.)

Tak vznikla — Bůh ví jak —, snad jako zákon zachování jednotlivce, a tím i jako zákon zachování celku. V ní slunce, voda, země a organické símě spojilo se, tvoříc program nových generací i nových kultur. V ní byl pevný bod rozptýlených živlů, magnetická přitažlivost prvků sobě cizích a neznámých. Na ní zbožní vystavěli nádheru a štěstí svého království nebeského, utlačovali krásu své republiky, umírající svůj život, zapírání a pohrdání své uznání a svou slávu. Byl jejím prorokem Menenius Agrippa jako Ruskin, prostý tovární dělník, jako nejinteligentnější jeho vůdce. Jedni ji nazvali láskou, jiní samospasitelnou církví, někteří esperantem, ještě jiní náboženstvím humanity atd., ale všichni jednotkou.

Není jen bezobsažným slovem, pouhým, chladným schématem, či plachou fikcí, nýbrž v jejím znamení prodělala se všechna nejnovější vítězství, vybojovaly se všechny moderní zápasy vývoje a pokroku. Nikdy nestárnoucí, z popele vyhaslých kultur a z hrobu mrtvých životů jako fénix znova vstávajíc a věčně se omlazujíc, radostná a svěží v tisícerych formách jako síla a krása žije a vládne životem a světem.

Dnes zastavím se na okamžik u jedné její formy, u jednoho projevu její účelné krásy a síly.

Je to charakternost.

Charakternost jest umění velice řídké a dnes bolestně pohřešované. Ztratila jaksí na své ceně a na své hodnotě, snad následkem moderního směru individualistického, snad ani pojem její není již dosti jasný a čistý. Ohmatala se, omlela se v ústech a ztratila na svém lesku. A tak se stalo, že se sblížila a zaměnila s důsledností.

Zaměnila se s logikou jednání, s logikou názoru. Jindy zase znamenala totéž jako konservativnost, jako houževnaté lpění na starých, zviklaných názorech, na starých rezavících láskách.

Jako modernímu kriticismu, jako modernímu esteticismu, jako modernímu náboženskému formalismu, třem to základním prvkům mravního a světového názoru dnešního inteligenta, chybí základ, mravní základ, chybí to, co tvoří absolutně a objektivně estetickou cenu tohoto názoru, tak i tato charakternost, pojmána jest příliš papírově, theoreticky, suše a učeně. To není jen logika, to jest také estetika, skutečná, životní estetika, s pravou, živnou mízou a horkou krví. Chybí tu měřítko, životní smysl, právní podklad. Schází tu jakési sociální, všelidské stanovisko. U nás se pohybuje všecko jako začarováno v okruhu malých bolestí, malých vášní, malých náklonností.

Jim slouží všecko. — Mohou to býti ty nejkrásnější ideje, filosofické, literární, sociální atd., které, objektivně vzato, mají cenu »věčných pravd«, ale jakmile octnou se v ústech našeho člověka, v jeho programu, jsou strženy, znehodnoceny, zmenšeny, setřeny, stávají se efemerními. Neboť nepadly do duší, kde by rostly a působily ve svém smyslu, jako ve svém živlu, nýbrž bývají znásilněny, zneužity k malým, osobním účelům a cílům, poníženy a pokoreny. Ovšem i lev se snad dá zapráhnouti, aby vláčel poslušně kolovrátek ulicemi moderních měst. — A dělá to reklamu. — A tak i tyto ideje pro reklamu vláčí za sebou dnešním životem řady mravních i intelektuálních nul. A jak se tyto nuly nafukují a nadýmají! Nosí a odkládají se tyto myšlenky jako toileta, jako pudr, jako paruka, ale nepadají a nezarůstají do duše. A nejsou to jen ideje a názory ať již filosofické, estetické, či náboženské a sociální, jsou to i dojmy, jež se takto přijímají a vyměňují. Visí jen jako lesklé korály na třepení roucha duše. Všecka ta nádhera a krása světa jest člověku jen předmětem hovoru pro jeho konverzační hodiny, předmětem pastvy pro jeho oči — nic více.

Moderní extrémní individualism. V tom je obsaženo a vyjádřeno všecko. — Jen probůh nežít s nějakým programem — nemít programu. To jest ten pravý program: žít z minuty na minutu, nevázan, svobodný a volný. Míti každou chvíli právo k jakémukoli minění. Bohémsky, rozmarně a gaminsky prožít to, nad čím jiní promýšlejí celé noci, k vůli čemu jiní utíkají se na poušť, krvácejíce bolestí těžkého řešení.

Jen hodně pohodlně, egoisticky a snadně. — Jen příliš na sebe nezapomínat. — Vidíte to v l'art pour l'artismu, ve filosofickém

individualismu, ve společenském egoistickém centralismu atd. Všude jsou to jen malé vášně a lásky, které rozhodují. — Jednotka jest střed. — Já mám právo vyžít se, jít za svojí touhou cestou jakoukoliv. Diváme se s ptačí perspektivy na vše, s ptačí perspektivy naší národní malosti, našeho krátkého kulturního rozvoje, našeho krátkého historického sebevědomí, našeho slaboučkého a žebráckého hmotného, hospodářského postavení. Vidíme se stále jako celek, ne jako část. Vidíme jen sebe a ne všechny, kteří jsou okolo, a svůj vztah k nim.

Moderní člověk je smutně sám, truchlivě svobodný a samostatný. Čili jinými slovy, je málo sociálního vědomí, sociální pospolitosti, schopnosti k oběti. Jen aby to moc nebolelo. Všeobecný zájem jen potud, pokud jde souběžně s našimi zájmy, úcta k jiným, jen pokud se tím zvyšuje naše vlastní, láska k jiným jen pokud z ruky a kapsy neubývá, ustupujeme, jen abychom se tím pevněji a šíře mohli rozkročit a snadněji bližního vytisknouti zpátky, upřímnost jen neškodnou, lacinou a trhovou, lásku k pravdě jako k vepřové pečení, pokud chutná, ke kráse, pokud dráždí a lehtá, pokud na tom záleží naše renomé atd.

Vidíte všude ten úzký kruh, ty malé vášně, ty přízemní touhy. Neumíme se povznést na výši všeobecných zájmů, všelidských potřeb, aby tyto daly směr síle naší vůle, aby tyto zajaly láskou naše srdce, aby tyto podmiňovaly naši práci.

Ovšem — kde je pravda?

«Na čem záleží, je mé štěstí —» řeknou někteří.

Mají pravdu ti zbrklí, přepjatí, nadšení mladí lidé, kteří prý mívají vidění prorocká, nebo stáří s tou svou omrzelostí a smutkem vysloužilých, životem udřených koní?

Je hrozno v té bezradnosti — a řady Hackenschmiedů rostou dál a dál. Jsou svobodní a mají pravdu? Či spíše ti spoutaní ohledy, láskou, obětí, povinností, úřadem, mravním názorem?

Ale i ti Hackenschmiedové mají malý obzor malého národa. Epidemie svobody jakékoli zuří koncem století 19. a začátkem století 20. Bude ještě mnoho postižených, bude ještě mnoho mořských nemocí, než si plavci zvyknou na to moře nedávno objevené.

Tito onemocněli, že vyjeli odvážně na moře. Jiní se dusí doma ve svém vzduchu nevětraném dlouhá desetiletí, v duchamorných malých českých lidí bez rozhledu s maloučkými a uzoučkými obzory venkovských policajtů. Podívejte se jen, najdete jich celé listiny v samosprávných i státních úřadech. A nejsou to jen jednotlivci, jsou to i celé strany a spolky, které se tak dusí a tak

jsou nemocni. A oni vládnou. Jsou-li majiteli hostinců a hotelů, brání a na odpor se stavějí zřizování drah (neboť mají styky s poslanci), protože by jim ubylo cestujících, kteří přespávají. Jsou-li to strany, řekněme klerikální, a mají-li svého chráněnce, brání budování reálných škol, poněvadž zřízením školy reálné padla by možnost zřízení chlapecké měšťanky, pro niž byl jejich chráněnc předurčen za ředitele, atd.

I tito Hackenschmiedové, i tito Lhotští purkmistři a maloměstské strany pracují jen pro sebe, žijí jen pro sebe, pro svoji lásku a spokojenost. Svět je pro ně, a všechno je pro ně. Vidí život zmítaný jen chudičkými vlnami lidského pohodlí, sebou spokojeni, sebou nasyceni. Sedí ve své cele zamřížované a stmívající se, zatím co nad nimi letí mraky dějin a připravuje se budoucnost.

Schází vyšší význam, vyšší pojetí života jednotlivcova a jeho účelu a vztahu, jeho práce a myšlenek, účelu stran a národa jako celku a při tom přece ještě jako části.

Zmatek života, názorů a citů. Nesprávně se zařazuje — to jest to všechno. Není správného vztahování, není správné synthesy. Odtud tolik vratkosti, nestálosti, kolísání a bezpáteřnosti v našem dnešním životě.

Toto nesprávné zařazování, tato chybná synthesisa jest vinou starých, dnes přežilých tradic, kterých prý se máme věrně držeti. Ukáží to na příkladech později. Odkud ty rozpory a nedůslednosti? Ale někdy jest to jen zdánlivé, chyba jen domnělá aneb jen nepatrná.

Mnoho se u nás mluví, debatuje, ostře a výstředně, směle a neobyčejně, blýskáme se vši možnou nejnovější moderností a nejdováděnější přepjatostí, jak to žádá naše bohémské postavení, styk s lidmi obeznámenými s velikými problémy života — ale v průměrném životě, v životě mimo řečníště a časopis, není po oné smělosti, výstřednosti a novosti ani stopy. Dále jdou tito moderní a smělí cestou všech počestných lidí, a děti své vychovávají v duchu moudrých zásad prostředníků, a kdo by je neslyšel promluvíti, pokládal by je za docela krotké občany, tak jako naopak ten, kdo nezná jejich života, pokládá je za ty nejsilnější odbojníky a průkopníky nových směrů, za lidi vzácné síly a kvality. Život a názory se rozešly. Brunetière v *»L'Art et la Morale«* (str. 38.) píše: *»C'est alors qu'on voit naître, l'indifférence au contenu: l'indifferenza del contenuto. L'harmonieuse unité de la vie, telle que Dante l'avait jadis conçue, l'accord de l'intelligence et de l'action, est rompu. L'homme de lettres désormais n'est plus obligé d'avoir une opinion*

et encore moins d'y conformer sa vie. L'idée n'est pour lui qu'un thème souvent fourni du dehors et son unique affaire est de le développer. Son cerveau n'est qu'un repertoire de phrases, de sentences, d'élégances ; des cadences et des harmonies bourdonnent dans son oreille ; ce sont autant de formes vides de toutes espèces de contenu.*

To jsou smutné závěry intelektualismu, vítězství rozumu ; člověk jest to, co mluví, ne to, co jedná ; dnešního člověka můžete slyšet, ne vidět, stačí vám k tomu jen sluch, ne zrak a srdce. Pak se vám jeví moderní, pokročilý, nový.

Životem svým vleče se ve starých formách žití a jeho myšlenky letí daleko napřed. Neříkám, že to jest vždycky jeho vina. Bývá často též stržen tím obrovským proudem šosáctví, prostřednosti a nápodobení, jenž zaplavuje celou zemi.

Nové myšlenky jako vlaštovky se u nás ukazují, a naši básníci je vítají svými zpěvy, zapadlí sami až po krk do sněhu věčné naší zimy.

Duše není jen fotografická dílna, odkud se vrací pouze mrtvý obraz, mrtvý otisk toho, co se v ní odráží.

Duše jest pole, kde semeno roste do nových úrod a stonásobného užitku.

Ale toto pole musí býti připraveno. Každé bylině nedaří se na každém poli. Pole musí býti připraveno. Tak i duše. Co se zaseto, má vyklíčiti. Každá idea má přejíti jako energie do vůle, a v činu se vrátit jako plod do stodoly života zevnějšího. Stálá přeměna energie a nic se neztrácí.

Kde tohoto připravení není, tam se vývoj přerušuje, a cit rozséváčův jest bolest a nespokojenost.

Myšlenkově žijeme rychle a nezbyvá času na orání. Odtud nepřipravení a odtud fakt, že ideje rozešly se s životem. — Neurodilo se.

A podivné mízy, kypící v hlubinách duše volají a touží k jaru. A mezi nimi a semenem zvenčí přicházejícím jsou vrstvy kamení, v nichž se nerodí.

Žížeň duše stále palčivá, ale nic nevyhovuje, nic neodpovídá, nic neutišuje.

A tak se přijímají názory a přes noc odhazují, opouštějí.

•To není to pravé —• říká se.

A člověk se mění stále.

Stále ztrácí, stále nabývá a přijímá, a přece ničeho nezískává.

A místo orání hází se stále nové kamení, místo dobrého semene, rodí se stále hloží.

Neboť duše naše musí býti zkypřena pluhý věčných pravd, ne všednodenních zájmů, zryta prsty všelidské lásky, ne jen špendlíčky osobních prospěchů.

I toto pole zrodí jen dobré osení, neboť špatné a nedobré símě v něm zanikne, udusí se, nevzroste, nemajíc své půdy, své vláhy, svého slunce.

A proto u nás tolik bezpáteřnosti, že není těchto zoraných duší, které by vracely dobré ideje ve způsobu činů, činů směřujících k utváření lepší formy příštího života.

Není mravního základu.

Všimněme si některých stránek dnešního života.

Naše práce. Tak se o ní mluví, jako by ideálem člověka bylo: nic nedělat. Neboť při volbě stavu byla tím vedlejším, podružným, tím něčím, nač se nemyslí. Myslílo se na výhody stavu, společenské postavení, služné atd. Práce byla přítěží, nutným zlem toho stavu. Odtud ty nářky, naše omluvy a výmluvy. Není radostí, jest nutnou, dotěrnou, neodbytnou povinností, závažím.

A přece, na čem záleží jest: zkrásnit práci, přesadit ji na pole vědomé radosti a účelné, úmyslné žádosti člověka. Dnes není práce, dnes jest jen výdělek. Staré, české otroctví nezmizelo, poddanství dosud nebylo zrušeno, máme je v moderní formě. Tradice nevymřela, žijeme stále v jejím vleku, díváme se na svoji povinnost svobodně volenou tak jako se dívali staří sedláci na svoji službu a práci na panském.

Jest třeba správného zařazení prvků, správné synthesisy — zkrásní tím moderní názor.

Tato nechut k práci šíří se jako morová nákaza i do nových generací — a tak jdou děti naše do života s nechutí k práci, s touhou jen, aby se pěkně a teple uhnízily, ne aby pracovaly, ale aby seděly v teple — i za cenu své cti a své charakternosti.

Ale tato nechut k práci má ještě jiný pramen.

Jest to dnešní nemravný, protekční systém. Každý ví, jak draze se kupuje dnešní postavení, kus chleba, kolika prosbami, poníženími, pokornostmi, atd. A když má člověk, co žádal, a co si přál, teprve poznává, jak draze koupil. Kde jest jeho idealism, čest, neodvislost atd? Vše prokupčeno, a za to kus nejistého chleba. Hnus pojímá z té koupě, a člověk lehce ztratí počíná nenáviděti těžce a draze koupené. Kde jest jeho mládí, předsevzetí, úmysly,

odvaha, vážnost, úcta . . . ? Na stole leží jmenovací dekret — a chleba hořkne v ústech.

Odkud to, že tyto úřady a hodnosti pokládáme za milost, za almužnu, o níž žebříme a pro níž tolik obětujeme?

Jest to zase nesprávné zařazování, nesprávné stanovisko názoru na dnešní, moderní stát. To přece dnes již není poměr tyraňa a otroka, prácedárce a zaměstnaného. Těch deset tisíc vysokých, to jsou přece jen naši funkcionáři, placení z našich peněz. Mezi nimi a námi není poměr almužny neb milosti, nanejvýše výměny. Přinášíme svou sílu, své nadání, vzdělání, podnikavost, bezpečnost, čas atd. A dáváme o 60 proc. více, než přijímáme. Odkud to vědomí podrobenosti, ta potřeba žebroty a prošení? Duch minulých absolutistických vlád straší ještě mezi námi — vlády tu formálně nejsou, ale jejich tradice tu žijí dál, svírajíce naši svobodu, dusíce náš zápal, z dobrovolnosti naší dělající povinnost, z naší lásky nucenou úctu.

Jest potřebí nové synthesesy.

Společenská etiketa. — Z dobrovolné poslušnosti stalo se souverénní poddanství. Káže uctivost či úctu — dobrá — ale — Zase ale! Komu náleží úcta? Jistě jen tomu, kdo ji zasluhuje. Ale vedle této oprávněné úcty, jež má svůj dobrý důvod ve vnitřní a mravní ceně člověka, vypěstila se pod týmž slovem nová úcta, vlastně nový nezpůsob, jakýsi ubohý, společenský nemrav. Cítíte hnus a odpor, ale musíte smeknout svůj klobouk — všechno se ve vás vzpírá, ale musíte se usmívat. Jinak vám tato etiketa řekne přímo do oči, že jste neotesanci a nemotorové. Stačí stav, společenské postavení, peníze atd., aby člověk zasloužil si vaši úcty. Jsme již příliš nasáklí touto falší, jsme příliš ve vleku těchto sociálních nectností, poněvadž jinak musili bychom míti tolik taktu a tolik úcty sami k sobě, že bychom při nejmenším ignorovali podobné ničemy, jimž společenská etiketa dovolila sednouti si k témuž stolu. Ale ovšem, nám záleží na tom nepohněvati si ani tyto ničemy, neboť znají snad naše tajné hříchy. A tak celá jejich rozpínavost a drzost spočívá jednak ve zbabělosti druhých, jednak v tom, že jsou mezi sebou rovnými.

Ten jest smysl naší etikety.

A kde se v těchto starých formách, v těchto starých kolejích pomaloučku, pohodlně a sousedsky jezdí, prosím, neodvažujte se tvrditi, že se má jezdit jinak.

Maloměstský, sladoučký, usmívavý mír.

Vzdalte se, vy rušitelé. Neboť pro nás mír neznamená odpo-

činek bojovníků po vítězství, klid lidí, kteří se zdokonalili, zlepšili a v tomto zlepšení pokojně pracují dále, pro nás mír znamená, abyste nehýbali tím společenským bahnem, abyste nezrušili to kouzlo zarytých nepřátel, vlídně a pokrytecky se na sebe usmívajících. Jest měkko seděti v tomto bahně a pohybovati se v něm zvolna a uctivě, aby se člověk neunavil. Nám se tak dobře žije v tom starém míru — nechte nás tak sladce hnít. Nechte nás spát, neboť jsme mnoho jedli a pili.

Naše časopisy. — Ani tu není vážného vědomí zodpovědnosti, pravého vědomí účelu. A tak se zvrhly na pouhou hradbu několika jednotlivců, několika — sit venia verbo — uličníků, kteří tu veřejně na sebe plivají a za vlasy se tahají. A tak my se necháme urážet, tupit, my neprotestujeme, nevypovídáme, ničeho nenamítáme. Ovšem my víme, že časopis má býti poučný, výchovný atd. Ale není-li, co na tom? I v nás neúnavně a dotěrně ozývají se vášně politických stran, i my cítíme se více klerikály, radikály, mladočechy, realisty atd. než lidmi a Čechy. A tak jen odebírejme a platme dál a nechme se urážet dál.

Tyto časopisy nepřipravují dobrou půdu. I ony jsou plemeništěm malých a zhoubných vášní. Není to tak snadné a maličerné — správná synthesisa. Týž názor, týž fakt může míti různé výsledky na poli zdravého nacionalismu a na poli přepjatého šovinismu.

Správná synthesisa uvádí vše na pravou míru, dává všemu pravou řeč, pravý smysl. Ona uváží všechny okolnosti — ona učiní pravý výběr, ona vezme v úvahu vzdělání, prostředí fysické i sociální, rod i majetek, a k takovému oceňování bude i připravovat, učit.

Naučí vystoupit nad minutová vzplanutí a jednání, náklonnosti a lásky.

Tím je dáno i stanovisko kritiky i umění. Ne tendence kazatelská, ale spontanní účel člověka-umělce jako prorockého hlasu lidstva, jako nejvyšší a nejdokonalejší jednotky společnosti, jako všemohoucí síly, která stvořila kus věčné pravdy a krásy a tedy i mravnosti.

Obecenstvo není měřítkem, neboť ono může býti nízké — a není vyloučena žádná výstřednost, neboť tato výstřednost může býti ne v umění, ale v hlase obecenstva, neboť ta výstřednost může býti voláním z budoucnosti. Umění nesoudí denníkový referát, ale ono stojí před soudem budoucnosti. Tu jest jeho nejvyšší instance. Ono jsouc ve věčnosti a přicházejíc z věčnosti, stojí nad časem, a s toho stanoviska musí je posuzovati kritika i umělec sám.

Ale dnes často, bohužel tak často, platí o umělcích (a i o časopisech) slova Fénelonova: »Vous faites du miel et votre coeur est amer.« A tak tento med nechává na konec hořkou chuť. Neboť není dostatečného vědomí sociální zodpovědnosti. A tak se stane, že náhle někde vypukne smích, smích škodolibý a ješitný, a neznali byste příliš naše poměry, kdybyste nevěděli, že škodolibý a ješitný smích vzniká u nás tenkrát, když někdo klopýtne. A poněvadž život literární či politický jest jevištěm, jež má mnoho obecnstva, ať již odborného, ať již diletantského, ale vždycky zvědavého, propuká často tento palčivý smích. A kdo dobře pozoruje, poznává, že první ironický potlesk ozve se obyčejně z loží odborníků. Tam vidíte kukátka a skřípce a za nimi široké a zvědavé oči. Tam vidíte vítězné pohledy a radostná gesta. A obecnstvo jako při představeních, kde přítomen jest dvůr, čeká na tento potlesk hladově a nedočkavě. Tím jest dána i volba soudního tribunálu a důležitost jeho vztahu k obecnstvu.

Ovšem dnes se zdá skoro nemožným tento ideální tribunál a toto ideální obecnstvo. Ale čas dělá zázraky, a někdo se musí začít učit. Naučíme-li se my dívat se s tohoto stanoviska, děti národy naše budou dědit tak přirozeně, jako my dědíme staré bludy.

Správná synthesa má též svůj význam sociální. I tu jsou ještě zbytky starých tradic, z doby šlechtických vlád, zevnějších rodových či materiálních předností. Ale vítězí stanovisko humanitní. Člověk platí svou vnitřní hodnotou, ne zevnějšími, nahodilými či dědičnými přednostmi. Kastovnictví padá, a nová láska platí ne formě, ale obsahu. A v tom smyslu půjde v před i nová synthesa, v tom smyslu musí býti též posuzován jednotlivec — zvláště od mocných.

A o poměru k ženě. — Žena hospodyně, kuchařka, dělnice, prادلena, kojná, žena krotká, plachá, poslušná, bojácná, žena jako číše sladkosti pro choutky a náruživosti mužů, pro jejich smyslnost, jako opium jeho pudů — hle toť smutná, zděděná, úporně hájená, zastávaná tradice přítomnosti. Minulost z ní udělala věrného psa domácnosti a »Mädchen für alles«. Proto i dvojí morálka. Volná morálka pánů, a rigorósní, sešněrovaná morálka otroků. Žena, toť loutka, hračka, dětská panenka, která mluví a otvírá oči a pohybuje se dle toho, jak jí kde péro smáčkne ruka mužova. To je tradice. Ale budoucnost mluví jinak. Ta mluví o rovnosti, o ženě vychovatelce, o ženě umělkyni, neboť z její dílny vychází i muž. Ona mluví o dualismu, o společenství. A jen v tomto smyslu jest

možna správná synthesisa. I dějiny musí umlknout, kde k slovu konečně přišla přirozenost, tisíceletí zakřikovaná a umlčovaná.

Manželství už není milostí, vykoupením, zaopatřovnou, nýbrž svobodnou volbou. Žena povznáší muže, neboť není jí vhod jako muž každý ničema se zaopatřením, jenž má bůhví jakou minulost. Přirozenost nahrazuje zvyk a stává se novým zvykem. —

Stanovisko nutného vývoje stává se stanoviskem všech nejmodernějších, nejupřímnějších a nejpoctivějších. —

Chybnost špatné synthesisy a její osudnost, potřeba nové, správné synthesisy jeví se i v dnešní výchově. Je tu mnoho zbytků dob starých, jež měly jiné ideály výchovy, škol středověkých a jezuitských, jež nenáviděly tělo, škol Josefa II. atd., jež vychovávaly občany pro potřebu státní, ano i kněze. To musí být odstraněno, nahrazeno novými formami a prostředky, neboť dnešní ideál výchovy je jiný: ne věřící a bojovník, ne zastánce dogmat, ani slepě poslušný, sloužící zájmům absolutistického státu — nýbrž člověk samostatný — krátce člověk. — Škola — hominum officina.

Tyto ideály výchovy jsou již v lepších, inteligentnějších vrstvách národa, tam již zdomácněly, ale nejsou ve výchově — ve škole. — Mimo školu neviditelně a neslyšitelně trdají se všude. — Odtud vzniká rozdíl výchovy společenské, domácí a školské — dvojakost, jež vede ke kolísání, skepsi a bezcharakternosti. —

Vzpomeňte na otroky na rozcestích — na triviích. — Jaká ideální to byla — poměrně ovšem — škola! To už, probůh, sluší pochopiti, že škola není káznice, polepšovnou. Mimo školu je více volnosti a svobody, a tak se zdá, jako by škola vychovávala k něčemu nenáviděnému. V školách rigorózní kázeň a suverénost, dozor nadutý a domýšlivý při každé maličerné příležitosti, venku uvolněnost všech forem života a následkem zviklané víry, nezažitých socialistických idejí, nejasnosti filosofického programu, nechápání neb špatného chápání umění, lásky k pohodlí životnímu a frásovitěho, protistátního vlastenectví. —

Jak to smířiti? Jak to všecko srovnati? Proč se rozhodnouti? Pro tuto vmucovanou kázeň a proto vzdálenou, či pro tuto pohodlnou svobodu — a proto lákavou? Není lásky k oné, není pevnosti v této — a konec konců je ztroskotání, kompromisy, bezcharakternost.

Náboženství se učí dlouhými lekcemi a jeho praktické stránky se zapomíná. — V životě pak není náboženství. — Je to suchá theorie, již v životě nic neodpovídá — zábavná pro mladého

člověka právě tak, jako latinská gramatika. — Jest to právě tak, jako kdyby se stále mluvilo o krásných obrazech a načrtly se všechny možné theorie jejich konstrukcí a komposicí. — ale nikdy se žádný takový obraz před oči nepostavil, nanejvýše se podotklo, že kdysi takové příklady skutečně byly. —

Neboť není náboženství v životě. —

Místo aby se ve školách dávala do rukou silná zbraň a pevná proti pomluvám nevědomých, učí se historickým přehnanostem a lžím (za účelem bůh ví jakým — vzdýt se pak každý stejně doví pravdy, a konce bývají horší počátků) — dává se jim do rukou křehká zbraň loyálního pokrytectví, proti níž stane se laciným hrdinou i každý tento nevzdělanec svými zrádcovskými frásení.

A otázka p o h l a v n í. — Škola vede mladého hochu v dobách jeho nejsilnějšího pohlavního zrání, v dobách, kdy se rodí vášně, které často rozhodují pro celý jeho život. — A jak se stará, jak se zajímá o tuto nebezpečnou periodu života svého svěřence? — Ve školách se zakazuje mluvit o čemkoli podobném, studenti nesmějí chodit s mladými dívkami atd. — a přece mnozí v rodinách, kde bydlí, zažijí kolik porodů při nezavřených dveřích a bez záclon i scény těch nejintimnějších aktů. —

A škola, jež osobuje si právo vésti, mlčí hrozně, tajuplně, strašidelně, při prvním maličkém a nevinném slovíčku přísně kladouc prsty na ústa. —

Jsem jist, že 90% dnešní mravní schátralosti a mravního indiferentismu jest vinou nešťastně a nedostatečně vedeného pudu pohlavního v mládí. — Jsem také jist, že, až zásluhou školních lékařů, kteří dnes již jsou zaváděni do škol, padne ono svůdné kouzlo tajného klepu, jež všichni si šeptají, že i příští generace budou zdravější a mravnější, a že i to, čemu dnes říkáme láska, a co by se vlastně mělo jmenovati smyslnost, flirt, vypočítavost neb obchod, že i tato láska, která jest celá ve zracích a která trvá tak dlouho, dokud zapjaté šaty brání jejím pohledům, že tato láska jako sen a pára rozplyne se za několik měsíců po svatbě, aby ustoupila nutnosti a zvyku, že tato láska nalezne vnitřnější a hlubší opory, poněvadž muž nebude pokládati ženu již jen za pohár rozkoše. —

I to je vše zbytek středověkých školských názorů. Nil humani mihi alienum esse puto — Co je krásy v této přirozenosti! Jen nečistý, faunovský názor mohl ji takto diskreditovati, odstrčiti, zhanobiti. —

A tak, kdežto se ve školách buduje neudržitelný, nepraktický, abstraktní a chladný názor světový, mladý člověk dnešní, jenž 12 let obětuje této škole, neví, jak vysvětlovat to, co mu stojí nejbližší, život. — Rozumím — dobře vysvětlovat; neboť špatně vysvětlovat on dovede.

A tak život je mu tajemstvím, on neví, kam zařazovat fakta, s nimiž se denně setkává a jež denně se mu vnucují. — A když jde do školy, vezme na sebe pokornou, clownovskou masku, neboť škola to žádá. — On by se chtěl vyvíjetí přirozeně, ale škola má své výnosy, předpisy, nařízení pedagogicko-didakticko-metodické moudrosti. — Sit! A tak si zvyká nositi masku, pokorně mluvit, cudně klopiti oči — což všechno mladý člověk, je-li rozumný, odvrhne, když vyjde ze školy, jako bezcennou přítěž, kterou na něho navěsil starostlivý, copatý školský systém! A šťastný, který to odvrhne! Celá řada jiných, nesaťmostatnějších se s tou přítěží vleče celým životem, pasivně a směšně. —

Ale ve školách má býti upřímnost a ani jedna chvilka času a života se nemá ztratiti nadarmo. —

Vím a jsem jist, že příští škola nebude vychovávat k samostatnosti nešťastnými tisícími dozory a policajstvím, že krásné instituce školních lékařů připraví mladé lidi, aby mohli všechno číst, aby o nich platila slova, sanctis omnia sancta, castis omnia casta. — Přirozenost lidská není zlá, ale v této výchově musí se státí zlou, musí se státí přecitlivělou — ke všemu choulostivému. —

Škola bude svobodou, radostí, volná, přírodní, bez katalogů, známek, censur, karcérů — radostná, lákavá.

Je tu zase jen potřeba správných synthes, pochopení všech účelů a vztahů, vymknutí se z politické výchovy, t. j. z výchovy k účelům státním, církevním atd. Člověk se musí vychovávatí vskutku na svobodného samostatného člena společnosti a ne na byrokratickou či církevní loutku.

A shrneme-li všechny tyto chyby společenské výchovy, již reprezentují vlivy právě tak estetické, filosofické, politické jako náboženské, školské, rodinné, sociální atd., přicházíme k příčinám bezcharakternosti a bezpáteřnosti dnešního člověka.

Všecky tyto chyby zaviněny byly špatnou synthesou, lpěním na starých tradicích — proto tolik bezcharakternosti, poněvadž tolik rozporů, a proto tolik rozporů, poněvadž formy dnešního spo-

lečenského života, chování a jednání byly šity pro jiné doby a jiné poměry. Obsah se změnil, formy zůstaly.

A analyzujeme-li ještě dále, poznáváme, že všechny tyto rozpory a chyby zavínily nedostatek vzdělání a pokrokovosti neb zmatek pokrokovosti a konservatismu.

V tomto zmatku ocitl se mladý člověk, jenž měl se stát silným, ocelovým, poctivým. Světlo, jež ho mělo vésti, bylo příliš kalné a měnlivé. Nedostatek vzdělání, uvědomělé a strážlivé pokrokovosti — to jest ta smutná devisa. Jen zásluhou vzdělání setkávají se všechny strany, směry, všechny vlivy a síly, smiřují se a spojují, aby se staly dobrou půdou silné a zdravé příští generace. —

I nejprostší člověk, jednající poctivě a charakterně, jedná dle zásad vystudovaných. Neboť studium není jen z knih, též z přírody, z polí — kde příroda sama, která se ponaluje, nerada a pracně vzdává a podmaňuje, a která důsledně dává kde přijala, učí důslednosti. — Ale aby se tomu kdo od ní naučil, musí stát na stanovisku filosofa — ne užitékaře. — A filosofové jsou i na vsi.

A tak vzdělání ve smyslu »věčných pravd« a věčné krásy, vzdělání stojící nad denním užitekem a sladkostí hodinových vášní, jest pole, na němž se setkávají cesty a lásky všech nových lidí — pole, kde se dobré seje, a místem, kde se otupuje ostří rozdílů a hněvů a lámou hroty nepochopení a nenávisti. — Ono dává pravý takt myšlenky. —

Vzděláním tu nerozumím vzdělání pro luxus, pro blýskání se, které si člověk kupuje jako líčidlo a kterým se nestává o nic lepším vnitřně, nýbrž jen zevně obroušenějším —, nýbrž ono vzdělání jež sebe pojímá za cestu ke kráse života a štěstí duše, jež život pojímá jako umění, umění jako krásu, krásu jako mravnost a mravnost jako přirozenou a nutnou lásku člověka. Nejen salóní střih, přímidla, šněrovačky, fišpany, masáž, paruky, ale duši rozvíjí jako květ v těle, jako řecká socha. —

Toto vzdělání nemusí objímati celý svět, může se omezit na obzor zapomenutého sedláka, ale je vždy účelné, svědomité, upřímné, praktické a s životem přátelské. —

Toto pole dobře rodí, tu všechno nalézá své pravé místo. —

A této správné synthese, tomuto dobrému zařazování ve smyslu vyšších životních účelů a vznešených vztahů, ve smyslu »věčných pravd«, řekneme charakternost. A charakternost pak znamená: vědomé a upřímné zařazování činností ele-

mentů na pole vůle za účelem jednotné a vyšší krásy života.

Stará výchova, staré, průměrné vzdělání má v sobě mnoho, v čem novým myšlenkám se těžce dýchá. — Škatulky jsou příliš úzké. — Staré názory sedí v nás jako macechy, které nepřejí novým dětem. — Běda těm, kdož věří těmto macechám — život letí dál — a tak jejich víra a věrnost není charakterností, ale zatvrzelostí. — Neboť charakternost jest pokroková. —

Ve školách se člověk naučil čísti ve knihách, nezůstal tvrdšíjně u abecedy — ovšem tu ho vedli moudřejší —; ale pak již neumí číst v duších, v životě, přírodě, pokroku, zůstává vzdorovitě u své ubohé abecedy — neboť ztratil viditelného vůdce, nikdo ho už nedrží za ruku, a za neviditelnými neumí jít. Tu jest příčina této vzdorovitosti, která v dobré náladě i ve zlosti říká si charakternost.

Charakternost není ztrnulost, klid, nýbrž stálé stavění, rozšiřování, zdokonalování, krásnění, ale stále v jednom smyslu — ve smyslu věčných pravd, jednotné krásy života. —

Tento smysl ztratil se v našich časopisech i školách, nevnikl ještě do našich domácností, do naší společnosti, výchovy, do našeho umění atd. Proto tolik bezcharakternosti. —

Ale čím dále, tím více se jasní ideál člověka, blíže přichází doba, kdy bude člověku přirozeným, ano v této přirozenosti skoro nutným zapomenouti sebe, svých malých lásek, kdy k sobě samu, ke svému životu vráteti se bude jako k uměleckému dílu, na němž bude pracovati s láskou, vědom si jsa cest i tajných účelů a vztahů všech osudů všehomíra, lidstva i věcí —, blíž a blíže přichází doba, kdy svět bude jednou velikou obrazárnou nejkrásnějších obrazů, nejdokonalejších uměleckých děl, neboť čím dále, tím poznáváme více věčné pravdy a ochotněji a radostněji stoupáme za jejich září, v jejich cestách. —

Půjdeme ještě přes mnohá bojiště — ale dojdeme. —

ROZHLEDY.

A. PSYCHOLOGICKE.

Píše Fr. Krejčí.

(Pokračování.)

Theodor Lipps, Leitfaden der Psychologie. Lipsko, Engelmann, 1903. 349 str.

Lippsovo stanovisko v psychologii má býti čistě empirické chce mít psychologii samostatnou, na metafysice nezávislou vědou, východiskem činí vnitřní zkušenost, t. j. to, co sebepozorováním, introspekci shledáme bezprostředně daným, je přesvědčen, že k tomu psycholog nepotřebuje fysiologie; je paralelistou, ale myslí, že se vědecká psychologie neobejde bez předpokládání nějakého substrátu, který nazývá reálním Ich nebo duší. Tím nabývá jeho psychologizování zvláštního rázu, problémy se jinak formulují a výtěžky analysis jinak stilisují, než je obyčejem v empirické psychologii na př. u Wundta, ačkoliv Lipps výslovně podotýká, že rozdíl jest, hledíme-li k podstatě, jen zdánlivý a že jeho theorie Wundtově Aktualitätstheorie v zásadě neodporuje (str. 9 pozn.).

Když psychologický systematik mluví o substrátu dění duševního a o duši a chce s ním při výkladě jevů duševních operovati, vzbuzuje to nedůvěru podezřením, že přijímá stanovisko dualistické a s ním všechny neblahé důsledky, kterými do psychologické theorie zavlékají se metafysické živly, vědecký postup stěžující a znemožňující. Avšak Lipps, ačkoliv metafysických živlů se neuvaroval v celém systému, není dualista, je rozhodný monista a můžeme věriti ujišťování jeho, že vzdor svému substrátu duševnímu a vzdor tvrzení o nemožnosti psychologie bez duše neliší se v principu od těch, kteří ji chtějí mít bez duše. Záleží zajisté na tom, pro čí vidí se nucena přijímati duševní (stručně řečeno) substrát a jaký je ten od něho přijímaný substrát.

Psychologie dle Lippsa jest vědou o jevech, obsazích vědomí

(Bewusstseinsinhalt, Bewusstseinsgehalt, Bewusstseinsphänomen) jakožto takových na rozdíl od přírodních věd, které se zabývají obsahy vědomí, pokud jim připisujeme existenci nezávislou na našem vědomí čili na reálních předmětech. Úlohou psychologie jest zážitky vědomí popsat a vysvětliti, t. j. jejich zákonost neboli kausální souvislost pochopiti. Poněvadž však mezi jevy duševními tak, jak je zažíváme, jak je ve vědomí nacházíme, jak jsou nám dány, nutného sledu (= kausalita) není a poněvadž vysvětlení není jinak možné než stanovením kausální souvislosti, tu nezbyvá než spojení mezi jevy vědomí zjednati skrze něco objektivně skutečného (durch ein objectiv Wirkliches oder ein Reales hindurch), které se, nejsouc dáno, přimyslí jako nositel, substrát dění duševního (die Bewusstseinsgehalte werden ihrerseits an ein Reales geknüpft). Tak prý i při jevech přírodních nestanovím příčinnou souvislost mezi jevy, jak jsou vědomí dány, jak je bezprostředně nacházím, nýbrž mezi něčím od nich rozdílným, nezávisle na mém vědomí existujícím, v nich a s nimi zároveň myšleným podkladem. Jako jsou děje přírodní jevy (Erscheinungen) na něčem, tak a nejinak musíme chápati dění duševní jakožto jevy, změny, Bestimmtheiten nějakého reále. Lipps tedy postuluje substrát jevů duševních, aby je mohl kausálně pochopiti.

Tento substrát jest něco jiného než substrát jevů přírodních, neboť obsahy vědomí a předměty jsou podstatně rozdílny, substrátem oněch je hmota, těchto duše, psyche, psychické individuum osobnost, das reale Ich, das einzelne empfindende, vorstellende, fühlende u. s. w. Wesen. A s tímto substrátem se něco děje, což není jinak možno, než když se přijmou jeho změny, Erregungsstände, které pochodí z fysiologických popudů a reproduktivních vznětů (8).

Avšak tento substrát jevů duševních, tato duše, toto individuum sebevědomé není nic jiného a nesmí se za nic jiného považovati než za pomocný pojem našeho myšlení, jímž naprosto není zaručena skutečná existence něčeho, co by existovalo i mimo naše myšlení, zrovna tak jako neexistuje mimo naše myšlení hmota, substrát jevů fysických. To jsou plody abstrakce, jímž náleží existence jen pojmová: jako neexistují krása, ssavec atd. tak neexistuje ani hmota ani duše, nýbrž existují na jedné straně jevy krásné, individua mající znaky ssavce, nadruhé straně jevy hmotné a duševní. To, co existuje, je a zůstane našemu poznání X a zoveme to hmotou, pokud chceme (abychom mohli mysliti) vyjádřiti možnost jevů určitého druhu: die Materie ist die Möglichkeit von Erscheinungen a sice kvantitativně určitelných čili Wenn ein Geschehen von

bestimmter Grösse stattfindet, so folgt daraus ein Geschehen von bestimmter Grösse. Avšak hmota sama o sobě jest prázdný pojem, o tom jaké jest to dění, jež kvantitativně určujeme, není tím pojmem řečeno nic.

Toto neznámé X zoveme duší nebo reálním Já, když chceme vyjádřiti souvislost možných projevů života duševního (vědomí): das reale Ich ist der Zusammenhang von Möglichkeiten eines Bewusstseinslebens. »Mluvíme o hmotě, silách, energiích, o duši, o reálném Já a domníváme se, že tím něco míníme, a nemíníme tím — nic«. (339). Pro naše poznání, tudíž pro vědy, na jedné straně pro přírodní, na druhé pro psychologii jsou hmota a duše konečné, hraničné pojmy, bez nichž by nebyly možnými, s nimiž musí se spokojiti.

Avšak myšlení naše jde dále; přimýšlejíce k jevům něco transcendentního (to neznámé X) jsme nuceni učiniti to myslitelným t. j. musíme i toto X mysliti tak, aby, jak si je myslíme, mohlo existovati. Tento požadavek ale není logicky nutným.

Chceme-li mu vyhověti, jest jen jediné možno: Musíme vše dané, celý svět jevů mysliti jako jev nebo zjevení (Offenbarung) nějakého světového jáství, světového vědomí, jehož jsou individuální vědomí částí.

Světové vědomí — Welt-Ich — diferencuje se v individuální vědomí, ale nikoli tak, aby jich vznikem samo zanikalo. Světové vědomí zůstává substrátem, podkladem vědomí jednotlivých. Tento substrát však už nepotřebuje žádného dalšího, k němu nemusíme a nemůžeme nic více přimýšleti, ten jest srozumitelný sám sebou — v něm tedy není různosti hmoty a duše, absolutno jest jednotné, absolutní dění rovněž. Es besteht ein einziger Weltzusammenhang, es besteht ein einziger Weltgrund, ein Welt-Ich, das zugleich eine Weltmaterie ist (336). Avšak našemu vědomí projevuje se jedna a táž absolutní souvislost dění dvojí stránkou empirickou, souvislosti hmotných a souvislosti duševních jevů, které tudíž majíce svůj společný podklad v jedné podstatě světové jdou paralelně. Universální paralelismus psychofysický čili panpsychismus (předpoklad, že všechno dění hmotné má svůj duševní korelát, že všechno dění je hmotné i někde a nějak vědomé) jest jediné možnou formulí chápání dění světového jednotně a jediné možné vysvětlení nepopíratelné závislosti duševního dění na hmotném korelátu mozkovém. Lipps opakuje názor Fechnerův a liší se, jak už podotčeno a jak z tohoto náčrtu určitěji vysvítá, od stanoviska Wundtova a toho, které hájím ve své Psychologii, jediné tím, že za pří-

činou kauzálního vysvětlení duševních jevů přijímá zvláštní substrát — pojmový podklad, na němž se dějí, a že následkem toho místo fenomenálního paralelismu nucen je uznati paralelism universální, který už je metafysický.

Správnost stanoviska Lipsova patrně závisí na tom, zdali na vysvětlení jevů psychických je nutno a možno přijímati nějaký hypotetický substrát. Nutno to není, poněvadž není nikterak samozřejmo, že by kauzální nexus, jaký je obyčejný ve vědách přírodních, mechanický, byl nezbytnou podmínkou pro vysvětlení jevů duševních. Běží přece o zákonnost dění a ta může býti jiného druhu v oboru psychickém než přírodním, nemusí to býti právě kauzalita; sám Lipps připouští jinou zákonnost pro dění světové, chápané se stanoviska absolutního, Wundt stanoví jinou kauzalitu pro jevy duševní a biologové říkají, že nutno jevy životní chápati teleologicky. A priori nemůžeme z té okolnosti, že v duševním oboru nenacházíme ve zkušenosti nutného sledu ani nutné současnosti jevů, souditi, že nezbytno nějaký nutný sled a nutnou současnost si vymysleti pomocí fiktivního pomyslu psychy! Musilo by se dříve dokázati, že to nejde jinak. A právě pro tu okolnost, že ve zkušenosti psychické nenacházíme nikde nutný sled časový, aniž nutnou současnost jevů, jest také nemožno takový substrát jevů duševních přijímati, jako je materie pro jevy fysické. Lipps praví zcela správně str. 5: »Pokud pozoruji to, co ve vědomí prožívám (Bewusstseinslebnisse), prostě tak, jak to prožívám neboli bezprostředně nalézám, neshledám mezi nimi příčinných vztahů. Nenacházím nikde, že by jedno z druhého vyplývalo nutně, nýbrž místo toho nahodilost. Nenabývám zvláště z pouhého pozorování svého představování přesvědčení, že by za jistých podmínek, jimiž jsou jiné jevy duševní, musilo určité představování nastati a žádné jiné. Naopak, mám vědomí, že jsem v představování volným, že místo toho, co představuji, mohl bych představovati dle své vůle něco jiného. Kauzální vztah jest však vztah nutný, vědomí o něm jest vědomí, že za jistých podmínek něco státi se musí a jiného něco že jest nemožné.«

Když se věci tak mají, jak může Lipps, tak pronikavě logicky myslící, souditi, že se nahodilost duševního dění odstraní přijetím duševního substrátu, jenž je nositelem oněch dějů? Do tohoto substrátu můžeme ovšem vložit příčiny úkazů, které se nám při prostém pozorování jeví nahodilými; nelze-li pochopiti, proč po A následuje B z povahy těchto jevů samých, nemůže nikdo brániti, abychom řekli, že příčinou je substrát, avšak tím nedocílili jsme

ničeho jiného leč kausální spojitosti jevu A s jeho substrátem na jedné a B s tímž substrátem na druhé straně, nikoli mezi těmi jevy samými. Spojení mezi nimi jest ovšem zjednáno, avšak ptám se, je to kausální spojení? Jest to takové spojení, jaké pochopení jevů přírodních vyžaduje? A není-li, tož nebylo přijetím substrátu nic získáno a snaha umožniti kausální souvislost duševních jevů nemůže se uváděti za důvod pro přijetí takového substrátu.

Není pravda, že právě tak se věc má s fysickou kausalitou. Lipps praví, že stanovení kausální souvislosti mezi jevy fysickými je stanovením kausálního spojení mezi něčím reálním, které při jevech si přimýšlíme. Zajisté; avšak je to vždy nutný sled jevů považovaných buď za stavy (změny) dvou substrátů pojmové od sebe různých, které na sebe působí, anebo za změny jednoho a téhož substrátu, na nějž se různě působí. Nutný sled zde musí býti a musí se předpokládati. V oboru duševním však není a nemůže se předpokládati. Nutný sled je v přírodním dění prius a ten teprv vede k abstrakci společného podkladu hmoty. V oboru duševním má býti posterius, neboť se společný substrát napřed předpokládá. Nelze tedy říci, že substráty hmoty a psychického reále jsou stejnorodé; možno říci jen, že mají býti stejnorodé. Avšak tím nezbytnost substrátu není odůvodněna.

Přijetím substrátu duševního nastati musí nesnáze stran paralelismu psychofysického. Lipps shošťuje se jich hypotesou panpsychismu, jak jsme viděli, ale za cenu empiričnosti a metafysickým znásilněním nepoddajných faktů zkušenosti. Závislost duševního dění na mozku neboli na nervstvu nebo ještě určitěji na tělesném organismu nedovede si empiricky vysvětliti — poněvadž s prostým konstatováním současnosti se nechce spokojiti a jeho substrát neměnný a trvalý nedovoluje mu, aby uznal, že vědomí se k jistým změnám organismu pouze přidružuje pro daný okamžik. Nezbyvá mu než odkázati poměr reálného Já k mozku z psychologie pryč. Psychologie nemá s mozkem co činiti, neboť keines der Bewusstseins-erlebnisse weist aus sich selbst heraus hin auf ein Gehirn.

Toto poslední je sice pravda, avšak pro paralelism psychofysický je rozhodující pravda jiná, totiž: že v tom bezprostředně zažitém já, ať je jmenujeme Bewusstseins-Ich, nebo Gefühls-Ich, nebo Ichgefühl, které provází každý obsah vědomí, neboli které ke každému obsahu vědomí náleží (jakož di Lipps str. 2), je vždycky obsahem vědomí těla vlastního. Sebevědomí je především vědomí vlastního těla; tímto vědomím se individuum ohra-

ničuje proti ostatnímu světu, tímto vědomím počíná duševní život individuální. Kdykoli proslovím slůvko Já nebo představím si sebe, vždy jest při tom tělo mé; jinak o sobě mluvíti a mysliti nedovedu. Člověk se uvědomuje jakožto individuum psychofysické. Běží-li tudíž o substrát, o podklad dění duševního, z něhož nikdy dle Lippsa nelze odloučiti vědomí o sobě, musí ten substrát býti psychofysický — ne mozek ani pouze tělo, nýbrž psychofysické individuum, tělesně duševní reále, tělesně duševní Já. Takový substrát není ovšem Lippsovi po chuti, neboť on chce psychologickou analysu beze všeho zřetele k mozku a vůbec bez zřetele na závislost duševních jevů na těle. To by bylo možno jen tehdy, kdyby se úloha psychologie obmezila na pouhý popis, kdyby mohla zůstat deskriptivní, jako to míní Cornelius (Č. Mysl V., 53.). Kdo však, jako Lipps, pokládá za nezbytnou úlohu vědecké psychologie vytčení zákonnosti duševního dění, musí závislost duševního dění na nervovém nezbytně vzít v počet. A poněvadž ze samotných jevů duševních nějaká zákonnost nevyplývá, aniž přijetím substrátu pouze duševního něčeho se získá, jakož jsme viděli: není jiná cesta k usoustavnění theorie psychické než prostřednictvím fyziologického korelátu, na kolik se určití dá. Což jest stanovisko, na kterém stojím já ve své Psychologii. Panpsychism nedovoluje Lippsovi zůstat důsledným. Buď musí činiti koncese zavrhanému jím stanovisku fenomenálního paralelismu, anebo musí zajíti proti svému lepšímu přesvědčení z empirického, vědecky jedině oprávněného stanoviska do metafysiky — jenseits der Erkenntnisgrenzen. Důsledným je, když praví str. 16., že předmětem psychologie jsou jen obsahy vědomí, tedy ne počítky ani představy, nýbrž jejich obsahy. Ale nedůsledným je — a musí býti, sic by věc jinak nevysvětlil — když str. 21 praví: Obsahy počítků vznikají působením fyziologických popudů na duši. Universální paralelism vylučuje působení hmotného substrátu na duševní, vzájemné působení jest v odporu s pojmem paralelismu; kdyby bylo vzájemné působení, nebylo by třeba paralelismu.

Důsledné je se stanoviska universálního paralelismu přijímati nevědomé děje duševní; neboť jest jen jedno dění v podstatě a to, jsouc pro naše poznání i hmotné i duševní, nepřipouští pro totéž poznání mezery v žádné z obou řad. Avšak nedůsledné je přijímati nevědomé představy se stanoviska empirického. To Lipps dobře vidí: Nevědomý počitek a nevědomá představa není totiž co nevědomý obsah počítku nebo představy. To by byl vnitřní spor. Nýbrž nevědomý jest p o c h o d (Vorgang) (38). Ale tím se spor

neodstraní; neboť Lipps nemůže ten Vorgang posunouti do hmotného korelátu, nýbrž jen do toho podkladu, do toho přimýšleného psychického reálního substrátu, jehož podstatným znakem jest vědomí, vždyt je zove das Bewusstseins-Ich a abstrahuje je z obsahu vědomí!

Jenom pomocí této eskamotáže pojmové může Lipps vysvětliti paměť. Tu zase duše vystupuje jako něco reálně existujícího, neboť v ní zůstávají stopy, dispoice, v ní může dojem nachwirken. Tato stopa jest eine an sich nicht näher bekannte psychische Zuständlichkeit. To přece nemůže nic jiného býti než nevědomý duševní děj! Psychische Zuständlichkeit je tak elastický pojem, že vyhoví všem rozpakům, v nichž se ocitá Lipps se svým substrátem v této příčině, a vydrží všechny násilnosti, kterými se snaží z rozpaků vyváznouti. Snese i poznámku: Ob dieselbe physiologisch als dauernde Zuständlichkeit in irgend welchen Gehirnzellen näher bestimmt werden kann oder nicht, ist hier gleichgültig (40). To je takové přiblížení se stanovisku fenomenálního paralelismu, že se rovná nepřímému jeho uznání. Sama o sobě psychische Zuständlichkeit vylučuje jakékoli určení fysiologické se stanoviska pouze duševního substrátu.

Podobné potíže jsou s pojmy »psychická síla« a »psychická energie«, kterých Lipps potřebuje, aby vysvětlil kauzálně úkazy pozornosti a snahy. A to všechno svědčí o nesprávnosti přijatého stanoviska.

Avšak tam, kde psychologický výklad u Lippsa je toho druhu, že nepotřebuje k němu takových pojmů pomocných obtížených vinou nesprávného stanoviska vnitřním sporem, anebo kde můžeme od nich abstrahovati, dlužno vzdáti jeho psychologii nepodmíněnou chválu. Je bystrý myslitel a vyniká logickou přesností, která mu nedovolí, aby se ztrácel v neurčitostech a aby porozumění stěžoval dlouhým povídáním. Žádná věta není nadarmo a žádnou nemůžeš vynechat, abys myšlenkovou souvislost postihnul. Problémy jsou zřetelně vytčeny a každý pojem, náležející do systému psychologického, je definován. Historické a kritické exkursy zásadně jsou pominuty a tak základní rysy soustavy náležitě a srozumitelně vynikají. Vůči objemným svazkům jiných auktorův jest kniha Lippsova pravou oásou.

Celý systém rozpadá se na šest oddílů. V prvním jedná se o základních pojmech theorie. Počínaje definicí psychologie jakožto naukou o obsazích vědomí určuje její úlohu, metodu a třídí jevy duševní. Jednu třídu tvoří počitkové obsahy (Empfindungs-

inhalte) a představové obsahy (Vorstellungsinhalte), druhou city; ony jsou předmětové, tyto subjektivní Bestimmtheiten des Ich. Určiv poměr Já k tělu (nedůsledně), vysvětluje pro svou theorii důležitý rozdíl mezi obsahem a duševním pochodem a stručně pojednává o smyslových dojmech. Pak přistoupí k analýze pozornosti, jež se jeví s jedné stránky jako stav určitěji nepopsatelný, ve kterém se cítím k nějakému předmětu poutána, s druhé stránky jako psychická účinnost nebo psychická síla toho předmětu, jenž mou pozornost poutá. Jak už vzpomenuto, nedovede Lipps pozornost organicky včlenití v důsledek svého principu. S motorickými úkazy pozornost provázejícími neví si rady a poznámka str. 34, »že mohou se k pozornosti pojití motorické účinky, jimiž se způsobují příznivější podmínky pro vznik a sílu fysiologického popudu, čímž se indirektně stupňuje intensita pozornosti,« jest jenom konstatování této bezradnosti. Odstavec končí výkladem nevědomých představ, pojmu psychické energie (= velikost schopnosti nějakého popudu pozornost připoutati), asociačních zákonů a paměti. Asociační zákony jsou dva: podobnosti (v každém psychickém pochodu je tendence stejnorodé psychické pochody vyvolati) a zkušenosti (= obyčejně jmenovaný zákonem styčnosti). Na konec významná věta: Můj duševní život nevzniká tím, že stýkají se v účinu různí, od sebe odloučení činitelé; není produktem; nýbrž vzniká tím, že jednota individua, mého Já, se rozchází a diferencuje.

Oddíl druhý jedná celý o apercepci. Apercepce je vlastně nejvyšší stupeň pozornosti a označuje se zvlášť na rozdíl od toho, co jest sice v souvislosti duševního života (= co je percipováno), ale na co se pozornost neobrací. Percepci vznikají obsahy vědomí, apercepci předměty; neustálým přecházením z jedné sféry do druhé vzniká myšlení, které děje se jistými zákony. Tudíž jedná tento oddíl o tom, co jinde zahrnuje se v oddílu myšlení.

Apercepce má trojí směr: kvalitativný (týče se otázky, jaký je předmět), empirický (o skutečnosti a neskutečnosti předmětu) a hodnotící — Wertapperzeption (otázka, čím jest předmět pro mne). Poněvadž však mohl předmět apercipovati sám o sobě nebo v poměru k jiným, vznikají z toho požadavky určení vztahy předmětů (objektivních relací) a to kvalitativních, k nimž náleží na př. vztah podobnosti, pak časový a prostorový, empirických: na př. (a především) kausálního, vztahy objektivních hodnot. O tom všem jedná se podrobně a velice promyšleně, načež se v oddílu třetím podává nauka o poznání, v němž přijde na řadu souzení a řeč. Tyto partie nelze stručně registrovati; zde je Lipps tak svůj, že liší se

v celkovém i podrobném nazírání na příslušnou látku psychologickou, jakož i v terminologii od nazírání a terminologie, které jsou vzdor všem různostem principiálním u ostatních psychologů empirických dosti shodné. Podotýkám jen, že soudy jsou vlastně uskutečněné apercepce a dělí se podle jejích druhů na kvalitativní, existenciální a hodnotné. Dále, že jsou tři obory poznání: věci, já sám o sobě, jiná individua. Pramenem prvního je smyslové vnímání, druhého vnitřní vnímání a třetího to, co je zase specificky Lippsovo: *Einfühlung*, vcítění se. To vysvětluje takto: *Ich fühle eine Bestimmtheit meiner als dem Gegenstand zugehörig*, t. j. když apercipuji předmět nějaký, cítím se vlivem předmětu toho puzena, abych se zvláštním způsobem v nitru svém zachoval (*ich erlebe einen Antrieb zu einer bestimmten Weise des inneren Verhaltens*), vcítím se v určitý stav předmětem podmíněný. Sem náleží porozumění řeči, pak esthetické a ethické se vcítění — poznání krásna a dobra.

(Pokračování.)

B. PO DĚJINÁCH FILOSOFIE.

Píše Fr. Drtina.

(Pokračování.)

Mnohem větší význam pro dějiny řecké filosofie má Theofrastos. Vydal spis o 18 knihách pod názvem *περὶ φυσικῶν δοξῶν*. Dílo samo je ztraceno. Již ve starověku byl pořízen z něho výtah pod názvem *φυσικὴ ἱστορία*, leč i ten byl ztracen.¹⁾ Tolik je však ze zbytků dochovaných i ze zpráv jiných spisovatelů jisto, že dílo Theofrastovo bylo napsáno velmi svědomitě. Uspořádání jeho nebylo chronologické podle určitých myslitelů, nýbrž věcné podle problémů, jimiž jednotlivé oddíly byly též nadepsány (na př. *περὶ ἀρχῶν*, *περὶ χρόνου*, *περὶ τόπου*). Dílo to je hlavním pramenem a základem všech pozdějších sbírek doxografických. Souvislost sbírek dochovaných a jiných, jichž existenci nutno předpokládati, způsobem velmi důmyslným sestrojil a na celou tradici jasné světlo vrhl H. Diels svým směrodatným, nad jiné cenným dílem *Doxographi graeci* (Berlín 1879). Dle vývodů jeho nutno předpokládati, že přímo na základě díla Theofrastova vznikla v polovině 1.

¹⁾ Zachována jest jen malá část jednající o smyslovém vnímání *περὶ αἰσθητικῶν* (vydal Diels) str. 341—68, *Doxographi graeci* 499—527 a francouzsky též P. Tannery: *Pour l'histoire de la science hellène*.

století před Kr. sbírka nazývaná pak obecně *Vetusta Placita*, složená ze 6 oddílů, v nichž bylo postupně psáno o principech (*περὶ ἀρχῶν*), o světě (*περὶ κόσμου*), o zjevech nebeských (*τὰ μετέωρα*), o zjevech pozemských (*τὰ πρόσγεια*), o duši (*περὶ ψυχῆς*), o plození a rození, zdraví a nemoci, stáří a smrti (*περὶ σπέρματος, περὶ συλλήψεως* atd.). V těchto oddílech byly vykládány a probírány nauky jednotlivých myslitelů od doby nejstarší až po Poseidonia z Apameje. Hlavním pramenem výkladů těch dle domněnky Dielsovy byl právě spis Theofrastův, pro dobu pak po Theofrastovi přibrán na pomoc stoik Poseidonios z Apameje, známý geograf a historik, jenž však sbírání nauk filosofických dle věrohodných zpráv pilnou péčí věnoval.²⁾ Z díla z těchto prvků složeného sestavil jakýsi Aëtios, pravděpodobně filosof peripatetický, kolem r. 120 po Kr. výtah (excerpt). I tento je ztracen, ale Dielsovi se podařilo na základě čtyř spisů z něho pochodicích jeho podobu rekonstruovati. Spisy ty jsou: 1. *Placita Plutarchovi* nesprávně přičítaná (plný název: *περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφων φυσικῶν δογμάτων*), jež byla přes mnohé vady a nedostatky své velice rozšířena ve středověku i do arabštiny přeložena a z nichž čerpali později zvláště Pseudo-Philon (*περὶ προνοίας*), Athenagoras, Eusebios, Kyrillos Jerusalemský, Pseudo-Galen (ve spisku *«περὶ φιλοσόφων ἱστορία»*) i Pseudo-Justin (*λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἑλληνας*), kteréhož zase užíval v 6. století Hermias ve známém spise *«Διασυρμὸς τῶν ἐξω φιλοσόφων»*, v němž nalézáme se staro- víska křesťanského polemiku proti názorům filosofů pohanských (ovšem je tam mnoho naivností, jako když se vykládá, že celá filosofie panská je dílo demonů, kteří povstali spojením padlých andělů s pozemskými ženami). 2. Stobaiovy *Ἐκλογαί*, skoro výhradně první kniha, z let 450—550³⁾: pramenem při spisování byl

²⁾ Nebyl to ovšem jediný výtah pořízený z díla Theofrastova, neboť dovidáme se, že podobný sestavil také již asi r. 120 př. Kr. Kleitomachos, filosof akademický (znal jej též Cicero a použil ve svých *Academica* II. a odtud přeal též Minucius Felix ve svém *Octaviu* kap. 19.), jiný znám byl pod jménem *Στρωματεῖς* neznámého spisovatele (část zachována u Eusebia *Praep. ev.* I. 8 a otištěna kriticky u Dielse *Dox. gr.* 579—583; Diels dokázal spolu, že Plutarchovi auctorství bylo nesprávně přičítáno), třetí konečně (jež znali mnozí otcové církve od Eusebia počínaje) nazývaný Dielsem *«Compendium Eusebianum»* (zlomek otištěn u Dielse *Dox. gr.* 585—593). Jiných ještě výtahů užívali Diogenes Laertský ve svých životopisech a spisovatel díla *Φιλοσοφούμενα* sv. Hippolytos (dříve bylo nesprávně přikládáno Origenovi, auctorství Hippolytovo zjistili však Diels, Zeller, Christ a j.)

³⁾ Vydání Stobaiovo s pietou a svědomitostí upravil Wachsmuth (Berlín 1884, 2 sv.), je však hotovo jen ze dvou třetin a hrozí zůstatí pouhým torsem.

nejen Aetios, nýbrž zvláště též Areios Didymos,⁴⁾ Aristoteles a stoikové. 3. N e m e s i o s (biskup z Ernesy zemřel 400 po Kr.) čerpal z Placit Aëtiových ve spise *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. 4. Podobně Theodoretos (biskup, zemřel 457 po Kr.) v knize *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική*. Práce Dielsem vykonaná je stkvělá ukázka filosofické dovednosti, promyšlenosti a důkladnosti.

* * *

Již počátkem 19. století hnutím novohumanistickým mnozí byli vedeni ke studiu pramenů řecké filosofie a pokoušeli se zejména o vydávání zachovaných zlomků. Byli to zejména Brandis, Boeckh, Schleiermacher, Bergk, Preller, Karsten, Sturz, Schaubach, Wytttenbach, kteří toto pole počali vzdělávati. O vydání jednotné zvláště zlomků filosofů předsokratických usiloval F. G. Mullach, když již dříve (1843) vydal zlomky Demokritovy a (1845) Pseudo-Aristotelův spis *περὶ Μετίσσου Ξενοφάνους καὶ Γοργίου* i zlomky myslitelů Eleatských. Dílo souhrnné vyšlo ve třech svazcích u Didota v Paříži pod názvem *Fragmenta philosophorum graecorum*. Collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit F. G. A. Mullach. (I. díl 1860: Filosofie předsokratická, II. díl 1867: Pythagorovci, sofistové, kynikové a Chalkidiův komentář k první části Timaea Platonova, III. díl 1881: škola Platonská a peripatetická). Dílo je velmi nekritické, často podává pouhou snůšku různých dochovaných zpráv, má význam jen svým bohatým materiálem, ale dnes jest již zastaralé a při vědeckém studiu nepotřebné.⁵⁾

Dobrou službu při studiu dějin řecké filosofie prokázala sbírka Ritter et Prellerova,⁶⁾ jež ve formě příručky dějin filosofie

⁴⁾ Známy učitel Augustův, složil knihu *περὶ αἰρέσεων*, v níž vyložil o různých soustavách filosofických. (Zlomky u Dielse Dox. gr. 445—472).

⁵⁾ Zvláště Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 1903, předml. IV.) dílo velmi přísně, ale ovšem nikoli nespravedlivě odsuzuje slovy: *„Denn Mullach's Sammlung sollte, abgesehen von ihren wissenschaftlichen und praktischen Mängeln schon darum nicht benützt werden, weil man sich sonst zum Mitschuldigen einer, schliesslich zum Plagiat herabsinkenden Abschreiberei machen würde.“* Podobně vyjadřuje se i Fairbanks (*The first philosophers of Greece*, Londýn, 1898) o díle Mullachově na str. V. předml. . . . *„but the text is in many places so carelessly constructed that it does not serve the purposes of the scholar.“*

⁶⁾ *Historia philosophiae graecae* (na pův. vydání připojeno: *ex fontium locis contexta*). *Testimonia auctorum conlegerunt notisque instruxerunt H. Ritter et L. Preller. Editio octava, quam curavit Eduardus Wellmann (Gothae Andr. Perthes. 1898).*

sestavila význačná místa a důležité zlomky pro charakteristiku jednotlivých myslitelů spolu s udáním literatury a nepřímých zmínek starověkých spisovatelů. Kniha velmi dobře sloužila povšechné orientaci, a dnešní již osmé vydání její podává důkaz o značné její oblibě. Poprvé byla vydána již r. 1838, vydání VII. (1888) obstarali Fr. Schultess a Ed. Wellmann, VIII. Ed. Wellmann. Celek jest nyní opatřen dvěma ukazateli: jmenným a věcným, pro praktické upotřebení knihy velmi výhodnými. Je to velmi cenná sbírka hlavních dokladů pro dějiny řecké filosofie od doby ionské až k myslitelům novoplatónským.⁷⁾

Chválu zasluhuje anglické vydání zlomků filosofů předsokratických, jež s velikou péčí a svědomitostí i snahou kritickou pořídil Ar. Fairbanks.⁸⁾

Vydavatel uvádí vždy předem kriticky životopisná data určitého myslitele s poukazem k příslušné literatuře, podává zlomky dochované s příslušným aparátem kritickým a překladem anglickým, sděluje citáty z Platóna a Aristotela jeho se týkající, na posledním pak místě všechna místa doxografů řeckých myslitele vzpomenu-tého se týkající. Knihu účelně doplňují tři indexy: index pramenů (index of sources), index řecký a anglický. V dodatku (Appendix) na str. 263—288 podává kritický rozbor pramenů. Věrohodnost a spolehlivost jich oceňuje dle dvou hledisek: 1. dle povahy osoby, jež cituje, 2. dle toho, cituje-li se z originálu přímo či z nějakého pramene sprostředkujícího. Velmi zajímavě uvažuje o zprávách Platónových, o filosofii předsokratické, o názorech Aristotelových, ukazuje k jeho zvláštní zálibě v Herakleitovi i předpojatosti na-proti filosofii Eleatské, k jeho úsilí o vytvoření filosofické terminologie, posuzuje pozdější příspěvky k dějinám filosofie, zvláště ze školy stoické, skeptické, novoplatónské a otců církevních, i podává nástin doxografie řecké, přidržuje se směrodatných výzkumů Dielsových.

Vrchol všech prací sem náležejících znamená zase H. Diels. Hned po vydání svých doxografů pojal dalekosáhlý plán připraviti

⁷⁾ Podobného druhu je pěkná rukověť Aristotelovy filosofie rovněž z pramenů doložená: Ed. Wallace, *Outlines of the philosophy of Aristotle* (1886) a k potřebám školským zvláště dvě knížky příruční: J. Jackson, *Texts to illustrate a Course of elementary Lectures of Greek Philosophy from Thales to Aristotle* (Londýn 1901) a J. Adam, *Texts to illustrate after Aristotle* (Londýn 1902).

⁸⁾ *The first philosophers of Greece. An edition and translation of the remaining fragments of the Pre-Socratic philosophers, together with a translation of the more important accounts of their opinions contained in the early epitomes of their works* (Londýn, Kegan Paul, French, Trübner & Co. 1898).

kritické souhrnné vydání všech zlomků filosofů před sokratických. Práce dosahu velikého a námahy, na niž sotva stačí život lidský. Předpokladem přirozeným zdaru tohoto velikého úmyslu bylo ovšem, aby dříve kriticky byly vydány všechny prameny, zvláště Plutarch, Galenos, Clemens, Diogenes Laertský, Eusebiova Praeparatio, Stobaios i mnozí jiní. Leč očekávání jeho se neplnilo — dnes ještě nemáme skoro vůbec vydání takových. Ale Diels přes to neustal ve své práci životní, s pílí neúmornou snažil se i tak podati aspoň, co bylo možné, vydal vzorně s poznámkami a překladem zlomky Parmenidovy (Berlín, G. Reimer 1897), Herakleitovy (Herakleitos von Ephesus, griechisch und deutsch, Berlín Weidmann 1901), připravil pro sbírku Wilamowitze-Moellendorfovu (Poetarum graecorum fragmenta) zlomky řeckých básníků filosofických (Poetarum philosophorum fragmenta, Berlín, Weidmann 1901). Vyznává ovšem, že nemožno jest »na základě dosavadních vydání hlavních spisovatelů upravití spolehlivý text starých filosofů« a nechtěl by prý znova »jíti po té cestě křížové, po níž se musil vláčet, skládaje knihu tuto.«⁹⁾ Ve sbírku básníků-filosofů pojal Diels Thaleta, Kleostrata s jeho astrologií, z Eleatů Xenophana a Parmenida, dále Empedoklea, Skythina a Menekrata pro jich blízký vztah k Herakleitovi, Timona sillografa, dále Smintha, Krateta a Demetria.

Zlomkům jsou předeslány obšírné výtahy z doxografů týkající se života, spisovatelské činnosti a nauky jednotlivých auktorů, zlomky samy jsou rozříděny i kritickými poznámkami opatřeny (ale bez překladů), celá kniha pak zakončena obšírným ukazatelem jmenným.

Uvedené tři práce Dielsovy i důstojně k nim se družící vydání komentářů Simplikiových k Aristotelově fysice (Berlín I. 1882, II. 1895) byly jen průpravou k velikému dílu, již vzpomenutému, Die Fragmente der Vorsokratiker (Griechisch und deutsch, Berlín Weidmann, 1903, vel. 8^o, str. VIII. a 601), jež vedle doxografů znamená veliký pokrok na poli historiografie řecké filosofie. Obsáhlým materiálem, jenž je tu methodicky zpracován, otvírá nám nové obzory na poli řeckého myšlení doby před sokratické. Je významno, že Dielsovi podařilo se tu shrnouti často ovšem jen nepatrné úlomky 400 spisovatelů aneb aspoň zmínky o nich: o mnohých nedovídáme se ovšem nic určitějšího, ale přece skláníme se před velikostí genia řeckého, neboť všichni tito nám vět-

⁹⁾ Die Fragmente der Vorsokratiker. (Berlín, Weidmann, 1902.) Předml. str. IV.

šinou takřka úplně neznámí myslitelé, měli »účast na rozkvětu řeckého duševního jara.« Diels nepřihlíží zde k souvislosti filosofických škol, spíše snaží se předvésti zrakům moderním výrazné individuality myšlení starověkého, a shrnouti v jednotný celek všechny zprávy osvětlující nám myšlenkovou i osobní jich tvářnost. Kniha sama jest určena, aby byla podkladem k přednáškám o řecké filosofii. Sám Diels takto objasňuje v předmluvě svůj úmysl: »K pronikavému porozumění pojmům a soustavám je nezbytno pomocí původních památek pozorovati vývojový proces řeckého myšlení »in statu nascendi«. Libovolný výběr zlomků bude pocíťován vždy jako omezování a poručňikování učících a učících se. Proto usiluje sbírka tato o úplnost vlastních zlomků i sdělení podstatného biografického a doxografického materiálu. Tento byl uspořádán dle disposic základního díla Theofrastova *Φυσικὰ δόγματα* pod záhlaví: principy, Bůh, svět, meteora, psychologie, fysiologie. Okruh filosofie byl ve smyslu starověkém označen co nejširě, takže se přihlíželo také k vědám exaktním, zvláště k mathematice. I lékařství, jež vlastně také do tohoto rámce náleží, bylo zřetelem k Wellmannově sbírce fragmentů pojata jen potud, pokud má přímý vztah ke staré fysiologii.«

V dodatku (Anhang) byly organicky zahrnuty též památky starých kosmologů, astrologů i starších sofistů, z literatury orfické a pythagorské pojata jen to, co nade vši pochybnost je dosvědčeno. Na konci přidán toliko seznam vlastních jmen, ale Diels slibuje ještě svazek druhý, jenž bude obsahovati ukazatele věcného, jmenového i ukazatele míst citovaných, čímž kniha teprve stane se nezbytnou pomůckou každému, kdo vědecky bude chtíti vniknouti v dějiny řecké filosofie předsokratické. Zlomky jsou uváděny pokud souvislost jich není zjištěna a dle abecedního pořadu auctorů, u nichž se nalézají, a porozumění jim velmi usnadňuje prosaický, věrný a výstižný překlad pod čarou, jenž nahrazuje na mnoze i komentář, jež bychom často rádi po ruce měli.

Kniha bohdá vyvolá nové plodné studium na poli dějin řecké filosofie. A práce je tu potřebí, nemají-li se na dále podržeti platnost slova Gomperzova: »Die ganze vorsokratische Philosophie bildet ein einziges Trümmerfeld.«¹⁰⁾

(Pokračování.)

¹⁰⁾ Griechische Denker I² (1903), str. 420.

ROZHLEDY PEDAGOGICKE.

Píše Jaroslav Novák.

(Pokračování.)

Velmi cenné jest, co Morley vykládá o pobyte Rousseauově v Anglii. Na základě listin osvětluje poměr mezi Rousseauem a Humeem, kterého někteří obviňovali ze zrady na Rousseauovi. Zejména listem Walpole-a dokázal, že tento a ne Hume napsal pamflet »Lettre du Roi de Prusse«. Důvody Rousseauovy pro nepřátelství Humeovo jsou tak zřejmě výplody chorého mozku, že není třeba dokazovati jejich nesprávnost. Morley nalézá tu také šílenství Rousseauovo, které se v Anglii jeví již docela jasně. Morley jako Möbius vidí první zřetelné známky šílenství, t. j. stihomamu, v listu Rousseauově, zaslaném Humeovi.

Utkvělá myšlenka, že je pronásledován komplotem svých nepřátel, přivede Rousseaua k napsání »K o n f e s s í«, které svoji pravdomluvností, místy až cynickou, stojí ojedinelé v celé memoírové literatuře. Pak líčí Morley návrat do Francie a vzrůstání choroby duševní. Z paměti Bernardina de St. Pierre poutavými idylickými obrazy z pobytu Rousseauova v Paříži a v Ermenonvillu končí životopis, nechávaje nerozhodnutu otázku způsobu smrti Rousseauovy.

Kniha Morleyova jest důležitá proto, že je prvním objektivním a úplným životopisem Rousseauovým, a že nejvíce přispěla k správnému ocenění Rousseaua v Anglii a Americe. Neboť starší spisy byly zabarveny buď tendencí nepřátelskou nebo zase všechno omlouvající shovívavostí přátel. Ale Morley se ponořil cele v záhadnou povahu Rousseauovu, a i když už byla rozervána šílenstvím, ji dovede chápati, a vysvětluje, místo aby omlouval nebo odsuzoval. V kritice děl Rousseauových Morley stopuje do podrobností všechny okolnosti povstání toho kterého spisu, vlivy předchůdců a doby, a z celé bytosti filosofovy vykládá jeho dílo.

Dosti rozdílný a s počátku skoro nepřátelský jest spis Richarda Mahrenholze*). V úvodě praví auctor, že jest jeho úmyslem nepodati velké biografie; jeho kniha má býti životopisem, zakládajícím se arcí na studiu pramenů a novější literatury, ale omezujícím se na věci nejdůležitější; hlavní úsilí jeho jest zba-

*) Richard Mahrenholz, Jean Jaques Rousseau. Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke. Lipsko, 1889. Rengersche Buchhandlung 176 str.

viti obraz velkého muže znetvořujících znaků, které mu přičinili přátelé i nepřátelé.

V dlouhém výkladě následují dějiny Ženevy, líčení jejich poměrů politických a sociálních před narozením Rousseauovým a za jeho mládí. Jako jedinou dobrou věc z pobytu Rousseauova v Ženevě uvádí auctor, že tam poznal protivu mezi svobodou a zvykem, mezi právem abstraktním a historickým. Vychování v domě otcovském označuje za nejškodlivější a nejzhoznější, jež se dá mysliti. Poukazuje pak též k velikému vlivu, který měla ztráta matky na celý život Rousseauův; neb nemaje matky nikdy neměl smyslu pro život rodinný. Mládí Rousseauovo, obzvlášť předčasné probuzení smyslnosti líčí Mahrenholtz s velkým mravním rozhořčením. Paní de Warens jest dle mého názoru rigorosním Mahrenholtzem tendenčně úplně zkreslena. Auctor ji líčí jako sprostou, prostřední, nikterak duchaplnou ženu, která se oddává bez rozmýšlení svým chťicům, které jest každý vhodným milencem, a která prováděla obracení na katolickou víru jako výnosný obchod. Nyní víme z Morleyho a obzvlášť z Mugniera,^{*)} že věci se mají hodně jinak.

Další osudy až do r. 1743 (příchodu do Benátek) jsou uvedeny většinou jen statisticky: Potulky Rousseauovy, jeho studia, vliv filosofů na něho, nadání Rousseauovo pro různé obory vědecké, nemoc a různé pokusy o zachycení existence. Obzvlášť prodlévá při pobytu Rousseauově v Paříži, jehož literární poměry několika jmény osvětluje. Promlouvá tam též o různých milostných poměrech Rousseauových, z kterých ho některý mohl a měl učiniti trvale šťastným, což prý však vždy zabránila buď pí. de Warens nebo nejistota postavení Rousseauova. Zmiňuje se též o bezúspěšných básnických pokusech Rousseauových.

Z benátského pobytu akcentuje Mahrenholtz obzvlášť vliv vlášské hudby, která učinila z Rousseaua takového reformátora opery, jakým byl Molière veselohře. Zkušenosti, kterých nabyl Rousseau v Benátkách, cení auctor dosti vysoko, ale přece prý jest škoda, že Rousseau poznal z francouzské šlechty většinou jen novopečenou šlechtu finanční a ne staré rodiny pairů. Upozorňuje též na nechut Rousseauovu k vlastní literatuře a vysvětluje to kusým vzděláním, kterému prý »teprve ve stáří 36¹/₂ roku dal pevný základ studiem řečtiny«. Pěkně charakterisuje Mahrenholtz přijetí Rous-

^{*)} Madame de Warens et J. J. Rousseau 1890; novými listy pí de Warens doplněna 1900.

seaua v pařížské společnosti, zvláště literární, a styky jeho s Diderotem.

Že se Rousseau spojil k divokému manželství s Terezou Levasseurovou, nazývá Mahrenholtz krokem pošetilým a nerozvázným, ačkoli Terezu hájí na druhé straně, pravě, že nebyla horší než průměrné dívky měšťanské této doby. Jako ostatní biografové ukazuje hlavně k tomu, že pak dal Rousseau dívky, z manželství tohoto pošlé, do nalezince.

S důkladnou znalostí poměrů společenských a literárních oceňuje auctor vznik a působení Rozpravy pro akademii Dijonskou sepsané, kdež konstatuje vlivy Platonovy a Diderotovy. Mnohem více, než se to děje obvykle, osvětluje intriky, které podezřívavého Rousseaua znenáhla vzdálily společnosti a učinily z miláčka pařížských salonů samotářským nepřítelem lidí. Nezapomíná ovšem poukázat též na neobratné a často netaktní chování se Rousseauovo v této společnosti. V celku auctor politickým rozpravám Rousseauovým nepřikládá valné ceny. Dovede naproti tomu uznati bystrost, s kterou Rousseau dovedl vybrat z nesmírné spousty rukopisné pozůstalosti po abbéovi St. Pierre-ovi důležité a zajímavé věci.

V následující kapitole vykládá o hudebních dílech Rousseauových a dospívá k závěru, že Rousseau arcit není tvůrcem nové éry hudby francouzské, ale že alespoň operu francouzskou přivedl na mnohem lepší dráhu.

Velmi opatrně a důkladně si počíná auctor při kapitole o lásce stárnoucího Rousseaua k hraběnce Houdetotové. Ač jako jinde i zde valnou část viny klade na bedra Rousseauova, přece osvětluje též dle možnosti křehké postavy hraběnky Houdetotové a markýzky d'Epínay. Z různých, často nepatrných rysů uvedených zde je vidno, že přese všechnu svoji laskavost se paní d'Epínay k Rousseauovi nechovala se šetrností, kterou vyžadovala jeho povaha. Po zásluze jest též odbyt pan Melchior Grimm, chladný to a vypočítavý šplhavec, který každého dle možnosti využítkoval a pak ho snižoval a hanil.

Odmítavě se staví Mahrenholtz k »N o v é H e l o í s e« a obzvlášt k druhé části její. Pravi o ní úhrnem: »Chudá dějem a přeplněná popisy a rozjímáními právě jako romány preciosní o století starší je také Rousseauova »Nová Heloísa«, a je právě tak nudná a neumělecká, jako v moralisujícím Spektatoru a Richardsonově »Klarisse«, vzoru Heloísy, vnucuje se nám zde morálka.« Že přes to svého času tak působila, vysvětluje auctor z ohně, s kterým Rousseau líčil koketám a saloním pánům své doby krásu nefalšované

přírody a žár čisté vášně. »Pikantní partie pak odškodňovaly za suchou poušť občanské morálky a líčení fádního života manželského.« Ale na konec přece uznává, že žár nespoutané lásky v první části úplně právem nadchl právě básníky, jako Goetha a Chateaubrianda, kdežto osvícencům se více zamlouvala druhá, střízlivá část předpisů pro život manželský. Pedagogický význam »Nové Heloisy« úplně přehlíží.

S velkou pílí pak Mahrenholtz vypracoval podobu tří čelných mužů této doby, Diderota, Voltaira a d'Alemberta, aby již pouhým vyličením vlastností a životního díla těchto tří filosofů vysvětlil protivné jich stanovisko oproti Rousseauovi, které se vždy přistřežovalo až k otevřenému osobnímu nepřátelství. Hlavní vinu roztržky přičítá Rousseauovi.

Filosofové osvěcenští prý se přizpůsobovali jen okolí a době, ale Rousseau se stavěl vědomě proti ní. Jedním z nejvážnějších faktorů při tom byl názor na náboženství, tak rozdílný u Rousseaua a u nich.

U »Smlouvy Společenské« vyhledává Mahrenholtz prameny Rousseauova názoru na státní zařízení a vidí je předně ve studiu starověku z Plutarcha a ve zřízeních ženevských, která se Rousseauovi, dlícímu v despotické Francii, jevila v jakési gloriolce. Sám později, poznav svobodu ženevskou dle skutečnosti na vlastním těle, zničil celý svůj ideální obraz v »Listech z hor«. Dále vidí zde vlivy učení jesuitského a odstranění tyrana a sleduje dále učení o vzniku státu a státní moci od nejstarších dob až po Rousseaua. Konstatuje obzvlášť působení Lockova, Hobbesova a Montesquieuova na názor Rousseauův. Zásadní chybu všech těchto konstrukcí shledává správně v tom, že jich původci soudí jako spekulativní filosofové a nikoliv jako objektivní dějepisci. Vysvětluje a polemizuje vykládá obsah »Smlouvy« a uvádí též menší práce Rousseauovy téhož druhu.

(Pokračování.)

LITERATURA.

F. V. Krejčí, **Umělecké dílo v literatuře a jeho výchovná moc.**

Nákladem Dědictví Komenského v Praze, 1903. Str. 74. Cena 1.40 K.

Auktor má hluboce procítěný názor o umění a jest mu snadno pověděti vážné slovo v otázce »umělecké« výchovy, nyní u nás s takovou horlivostí přetřásané, a odstraniti některá nedorozumění tuto snahu ve správném směru ohrožující. Hledí ukázati, co je umění vůbec, anebo spíše, co není, z toho obecného pojmu přechází k umění literárnímu, jak totiž jím samým volený název zní, a ujasňuje vlastnosti uměleckého slovesného výtvoru, v nichž spočívá jeho umělecká hodnota, z čehož pak na konec výchovná jeho síla vysvitne sama sebou. Jak patrně, vyžádalo si toto schéma, aby stručně podán byl výklad všech základních pojmů esthetických, tak že spisek jest docela vhodným úvodem do esthetiky, čímž mímím poučení, jak na umělecké dílo pohlížeti, jeho krásy poznati a z nich těžiti pro pochopení života vlastního a života celku. Jako zvlášť zdařilé vytýkám výklady o kritice, tradici a uměleckém stylu, jež jsou nejen instruktivní, ale obsahují originální aneb aspoň originálně spracované myšlenky.

Jenom to nemohu pochopiti, proč má spisovatel takovou antipathii proti definicím. Definice je přece vrcholem a proto cílem vědecké analýse; správná definice je pro logickou přesnost názoru o čemkoli vším a také prakticky pro poučení, pro vpravení nějakého názoru je prostředkem nepostrádatelným. Definice je pro výklad statický tolik, co zákon pro výklad dynamický (auktor užívá obou těch výrazů). Definice je pevný bod, kol něhož se koncentrují jednotlivé postřehy pozorovatelovy, a brání, aby se myšlenky sebe duchaplnější nerozbehly do neurčita; analogicky je pevným bodem pro čtenáře. V přítomném spisku běží především o definici umění. Spisovatel poukazuje k tomu, že se umění definovati nedá tak, aby mohlo pověděno býti, co v podstatě jest. To je pravda, ale platí nejen o umění, nýbrž také o celé řadě jiných pojmů (náboženství, mravnost, filosofie, vývoj a pod.) Felicem, causas qui potuit cognoscere rerum. A přece musíme dovésti rozeznati umění, třeba bychom podstaty jeho neznali, od jiných příbuzných pojmů. K tomu je třeba definice. Necháme v ní to neznámé x a vytkneme si, co zvláštního pro umění charakteristického jsme vycítili a vyrozumovali, čeho nenacházíme ani ve filosofii ani ve vědě,

aniž v kterém jiném oboru lidské činnosti a — povíme to. Vždyť to spisovatel také dělá, jen že se nepokusil jednotlivé znaky sestavit v jednu větu. On má definici umění, můžete si ji vyabstrahovati z jeho výkladů, ale nepovídá ji, a myslím, že to není na prospěch jasnosti výkladu. Druhý odstavec na str. 7 by spojením s tím, co je v posledním odstavci str. 16, vypadl jinak a spisovatel nebyl by opomenul uměleckou tvůrčí činnost rozlišiti od jiných tvůrčích činností vztahem ke krásnu! Pak by snad byl i srozumitelnější výrok str. 18: Touto velikou jednotou estetickou, odpovídající jednotě života a přírody, je pojem kultury.

Kř.

Dr. Břetislav Foustka: **Slabí v lidské společnosti.** Ideály humanitní a degenerace národů. (Laichterův Výbor nejlepších spisů poučných. Kniha XXV. 1904. Cena 3 K.)

Jako s růstem a pokrokem jednotlivcovým, který též neděje se beze ztrát a krizi, ale je spíše jimi podmíněn, má se věc i s vývojem a pokrokem společenským: tření nesčetných sociálních sil, jimž je způsobován, vyžaduje obětí, tím více a větších, čím intenzivnější jest, a čím rychlejší je tempo sociálního pohybu. Avšak tyto ztráty, které mají býti výkupným pokroku, mohou býti větší nežli zisk sám; je-li takový stav trvalý, jest to případ sociální degenerace. Neohrožuje snad degenerace taková soudobé kulturní národy evropské? A jestliže ano, v čem záleží, které jsou její příznaky? A lze ji nějak čeliti? Tyto a podobné otázky vyvolaly již celou literaturu; vykonati kritickou revisi této literatury v čelných jejích představitelích — a tím revisi problému degeneračního — a pokusiti se pak na základě revise té o odpověď vlastní: taková jest úloha, kterou si klade spis Foustkův. Po stručném přehledu všeobecných teorií o degeneraci národův a předběžné jich kritice (hl. I.) jedná spis o sociálních činitelích degenerace (hl. II.), za které bývají uváděny: míšení a křížení plemen, pokrevenské sňatky, biologické ztráty vzešlé z válek a vnitřních rozbrojů, doplňování obyvatelstva z nižších tříd a postupné zatlačování vyšších, pokroky v hygieně a humanitních zařízeních vůbec, škodné vlivy měst, průmyslu, prostituce, alkoholism atd. V hlavě III. rozebírá znaky degenerace u kulturních národů: úbytek vojenské schopnosti odvozovaný z výsledků odvodních, vzrůst nervósnosti, sebevražednosti a zločinnosti, snížení porodnosti a odtud vznikající depopulaci. Poslední oddíl jest věnován jednak kritice návrhů, směřujících k ozdravení společnosti, jednak podává sám prostředky takové.

Již tento suchý výčet otázek, o kterých spis pojednává, ukazuje bohatství jeho obsahu; spolu však naznačuje též obsáhlost a složitost problému a odtud plynoucí nesnáze jeho řešení. Nesnáze je tím větší, čím nedokonaleji jsou opatřeny podmínky k zdárnému řešení potřebné: statistika materiálu, již mnoho ještě schází, aby byla soustavná, podrobná a spolehlivá, a sociologie, bez níž statistika zůstává téměř jen pouhým výčtem čísel, a která je příliš mladá ještě a nehotová, aby již dnes poskytovala badatelům ve speciálních problémech opory dostatečné a spolehlivé; takové statistiky však a sociologie jest ku správnému posouzení stavu společnosti právě tak zapotřebí, jako k diagnóze choroby individuální je nutna znalost jejích příznaků a přesné poznatky vědecké o soustavě organismu a zákonech jeho vývoje. Těmito příčinami lze si vysvětliti vady většiny teorií

o problému degeneračním: buď si složitostí a obtíží jeho náležitě neuvědomují, anebo ve chvalitebné síce, ale příliš spěšné snaze po rychlém a určitém rozřešení je obcházejí; v tom i onom případě dochází se pak k závěrům jednostranným, mnoho se přehlíží, mnoho přepíná. Pan spisovatel, sociologickou svou průpravou nad jiné k tomu uschopněný, vytrvale na konkrétních případech ukazuje a stihá tyto vady, zejména přepínání vůbec a přeceňování principu přírodního výběru a přílišnou mechaničnost jeho aplikace na vývoj společenský zvlášť; v tom spočívá přední zásluha kritické revise, již ve spise svém podnikl.

Se vzácným taktem se chrání prohlašovati za kategorické a již definitivní své odpovědi k otázkám, k jichž vědeckému řešení jest třeba sbíratí teprve materiál a konati práce přípravné; proto závěry, k nimž dospívají, nebývají vždy zejména v podrobnostech zcela určité, ale jsou vždy opatrné a proto spolehlivé. Zachovává se střed mezi škaredohlidným pesimismem některých badatelův, kteří všude vidí jen degeneraci a odjímají veškeru chuť k práci regenerační, jelikož nezůstávají naděje v úspěch práce takové a mezi optimismem, který k stejnému indiferentismu přivádí cestou opačnou: tím, že zlo buď přehlíží anebo se oddává přílišné důvěře ve všelék přírodního výběru — ukazuje spis tento právě potřebu humanitní, regenerační práce: sociálních reforem, zvyšování duchovní úrovně širokých vrstev výchovou a pod., přímého boje proti jednotlivým škodlivinám, zejména prostituci, alkoholismu atd. Tvrzení, že taková práce je sama též činitelem degeneračním, ježto pomáhá udržovati slabé a méněcenné jednotlivce a tím se staví v cestu přírodnímu výběru, který vymýcením jich společnost by ozdravil, podrobně se vyvrací.

Instruktivní spis, dobře se družící k Masarykově Sebevraždě, s níž má i látku příbuznou, má v sociologické naší literatuře tím větší význam, že je literatura tato u nás dosud tak chuda. V. N.

Antonín Menger, **Stát budoucnosti** (Neue Staatslehre). Přeložil G. Žalud. Praha 1903. Nákladem Lidového družstva tiskařského a vydavatelského. Str. 342.

Účelem spisu jest tak zvaným socialistickým snahám, to jest snahám o nápravu nynějšího státního zřízení na prospěch tříd vyděděných, dosavadním zřízením odsouzených k životu za podmínek nepříznivějších než třídy vládnoucí, dáti pozitivní, konkrétní cíl vyličením státní organizace, přizpůsobené jejich tužbám; vedle toho přesvědčiti vládnoucí třídu a inteligenci vůbec o nutnosti a možnosti takové organizace.

Spisovatel míní nenáhlý, ale rozhodný převrat nynějších řádů cestou zákonodárnou a těmi prostředky, které (jak dí v předmluvě) jsou dosud běžnými ve světodějné praxi. Jeho stát budoucnosti není důsledným provedením ethických zásad, které musíme považovati za vzpružinu vývoje, a v nichž mají socialistické snahy nejmocnější důvod, nýbrž kompromisním uskutečněním přání a tužeb tříd utlačených, jak se projevily a projevují v obsáhlé literatuře předmětu toho se týkající. Spisovatel předpokládá tuto literaturu a neodůvodňuje nijak oprávněnost snah socialistických, jenom sem tam vyvrací teorie sloužící obhájení nynějších křivd. Filosofických úvah nekoná a podává jako by parlamentní návrh nebo program vlády na uzákonění a postupné provedení nové ústavy na základě

rovnosti stavů a jednotlivých občanů. Ráz celého spisu bych nazval právnicky historickým na rozdíl od filosofického a ethického. Cena jeho spočívá v ovládnutí obsáhlé literatury příslušné, o níž orientuje způsobem vyčerpávajícím uváděním různých názorů, jejich historického vývinu a citováním přecetných spisů. Jest to dílo obsažné a učené, nikoli populární. Ale za studium stojí. Překlad český je zbytečně zdražen.

Kř.

Dr. Jiří Giżycki, **O sociální ethice**. Přeložil Karel Nováček. Nákladem Lidového družstva etc. v Praze. 1905. Str. 95.

Jiného rázu spis než předešlý. Zdůrazňuje ethickou oprávněnost socialistických snah, jež se jeví prostým důsledkem mravního principu, který je zároveň principem a cílem společenského vývoje, a kterým jest nejvyšší možné štěstí všech. Nynější poměry nevyhovují tomuto principu, náprava ve smyslu jeho je nutná. Spisovatel dotýká se jen hlavních otázek; ukazuje, statistickými doklady vyzbrojen, kde vězí příčina nespokojenosti a naznačuje, jak by se již za stávajících poměrů dala náprava pořídit. Systematický spisek ten není, aniž vyčerpává problémy, o nichž jedná, v celém rozsahu a dosahu; statistická data jsou již, jak samo vydavatelstvo podotýká, zastaralá a obmezují se na Německo; ale vřelost, s jakou se ujímá utlačených, jest s to zaujmouti pro dobrou věc toho, pro něhož je Mengerův spis méně přístupný.

Kapitola VI. o otázce ženské jest poměrně nejzajímavější. Že by však bylo nutno překládati zrovna tento spis, nevidím.

Kř.

Biskup John Lancaster Spalding, **Vyšší vzdělání kněžstva**.

Z angličtiny přeložil Václav Lankaš. Vydal Karel Dostál Lutínov v Novém Jičíně, 1904. Str. 56. Cena 60 h.

Stačí uvést z předmluvy překladatelovy toto: Faktem čím dále zjevnějším je, že americká církev začíná býti evropským katolíkům vzorem a ideálem . . . ač vzduch, který k nám přes moře vane a proudí, je leckdy snad ostrý a silný, je přece též silící a ozdravující . . . I sám Vatikán dnes po morálním vítězství amerikanismu dívá se s respektem na úctyhodné a obdivuhodné preláty americké . . . Mezi nimi duchem největším a nejlubším je asi Msgr. Spalding, biskup v Peorii. Mluví a jedná se dnes i u nás o reformě theologického studia — co dosud se v seminářích bohoslovcům podávalo, ani z daleka neodpovídalo požadavkům, které nynější doba na kněze klade . . . Mají-li se semináře státi pro diecese centry světla a života, je třeba, abychom měli výborné a pravé učitele — učitele proniklé duchem a vzděláním, které Spalding ve své řeči akcentuje, kteří osvojivše si vzdělání universitní, seznámeni jsou s nejlepšími methodami, povšechnými hledisky a nejnovějšími objevy, tak že jim je nemožno, aby žili v nevědomosti, naivnosti nebo předsudcích, mezi nimiž náboženské pravdy sotva znatelný zůstávají.

K tomu z doslovu: Myšlenku theologicko-filosofické fakulty pronášíme též u nás. Patrně, že vydáváním Spaldingových řečí dělá se propaganda katolické universitě (na Moravě?). Ex occidente lux. Amerických katolíků je 11,890.000, mají 75 seminářů, několik universit a vyšších škol. V Rakousku je 29 milionů katolíků, jen asi 30 seminářů a katolická universita ani jedna — povzdechnul si překladatel na str. II. Kř.

August Sabatier, **Nástin filosofie náboženství na základě psychologickém a historickém.** Přeložil Dr. Vlast. Kybal. V Praze, nákladem Jana Laichtera 1904. Str. 308. Cena 4.50 K.

Sabatier je francouzský Schleiermacher. Táž snaha zachrániti náboženství proti pochybnostem vznikajícím z vědeckého poznání, táž vroucnost citu náboženského, táž srdéčná okouzující bezprostřednost, totéž stanovisko, tytéž výsledky v podstatě, tytéž slabosti. Existence boha je člověku jista bezprostředně citem, podstata jeho je však nepoznateľna rozumem; náboženství rodící se z bezradnosti, v kterém se ocitá člověk vůči tajemství života, čili z citu závislosti, není poznáním, nýbrž vědomý a chtěný styk člověka s Bohem, který se uskutečňuje modlitbou. Modlitba je to, co odlišuje náboženský jev od mravního a esthetického citu, nikoli jakožto odřikávání formulek, nýbrž jakožto hnutí duše odevzdávající se v osobní vztah a styk s tajemnou mocí, jejíž přítomnost cítí, dříve než může jí dáti jméno. Náboženství se vyvíjelo a vrcholem jeho je křesťanství, jenže musí se z něho odloučiti všechno, co vydává se za poznání boha, tedy celá dogmatika, jejíž obsah musí se redukovati na citové chápání boha. Zjevení tudíž není historickým faktem, bůh zjevuje se v nitru člověka a dogmata jsou symboly. Sabatier nechce připustiti, že jeho náboženství je pantheism a hájí se v předmluvě z podezření toho slovy Secrétanovými: »Ve mně bydlí někdo větší než já, tajemný host, jehož nesmírnou a věčnou činnost cítím v rozmanitých jevech své činnosti empirické a od něhož odvozují vždy svou dobrotu, svou víru, svou odvahu, svou pokoru, jak svůj život celý.« Tedy nikoli jednota mé bytosti a bytosti veškerenstva, nýbrž koexistence jejich v mém nitru, deus in me, jest hlavním pojmem jeho filosofie, kteráž jest hodně kompromisní. Předpokládá náboženskou náladu, jak o ní mluví Sabatier na počátku, a mysl inteligenta nábožensky naladěného najde ve filosofii jeho útěchy. Avšak náladu náboženskou vzbuditi u někoho, kdo jí nemá, na to se nedostává Sabatierovi ne citové, ale myšlenkové hloubky. Tuší to sám; proto náboženská pokládá za přirozený znak lidské bytosti a neodbytnou potřebu lidského srdce a kdo jí necítí, s tím má — soustrast, docela po theologicku.

Kniha má tři části: o náboženství, křesťanství a dogmatu. Filosoficky nejdůležitější je část první; druhé dvě zabývají se detaily rázu theologického, které jsou aplikací zásadních vět vyvozených v části první. Překlad je velmi pěkný. Obsáhlé uvádění literatury při každé příležitosti pokládám za zbytečné. Myšlenkový postup Sabatierovy knihy toho nevyžaduje. Za to je úvod překladatelův o životě a filosofii Sabatierově velmi případný. Kř.

Ch. Seignobos: **Církev a katolické strany v stol. devatenáctém.** Přel. J. Helm. Knihovny »Přehledu« sv. I. Nákl. »Přehledu« v Praze 1904. Strana 56.

Y. Guyot: **Sociální a politická bilance římské církve.** Přeložil J. Arnold. Knihovny »Samostatnosti« sv. XV. Nákl. »Samostatnosti« v Praze 1903. Str. 199.

Veliký, církevně politický boj, jež prožívá současná Francie, sledován jest souměrným zájmem politika, historika i filosofa. Každý z nich zří v něm důsledky vývoje svého kulturního útvaru; každý z nich vidí, jak

vynikající představitelé jeho myšlenkového světa bojem tím jsou zasaženi a vyčerpáváni: Combes vedle Aularda a Anatola France; každý z nich pozoruje, jak literatura jeho odvětví slouží velikému hnutí, které má obroditi celé vnitřní ústrojí francouzského národa. Zejména netečnost filosofie vůči kulturnímu boji ve Francii byla by nepochopitelná a zbabělá; dějepisec moderního myšlení vidí, že jako ve visi Heinově jde za moderní filosofii přesně a jistě »čin jejich myšlenek«, že koncepce pozitivismu mění se v realitu. Proto není snad od místa, všimnouti si ve filosofickém listě dvou zajímavých a pěkných spisů, jež boj ten vrhli k nám a jež pro dějiny náboženství v XIX. století mají nepopěrnou cenu pomocných studií. Jedna z nich náleží peru odborného historika, druhá jest prací aktivního politika a žurnalisty; ač obě podávají jen fakta v statistické neb regestní úpravě, přece každá činí tak jiným způsobem: Seignobos, »maître de conférences« na Sorbonně, s onou výmluvnou střízlivostí a rezervovanou věcností, jež charakterizuje francouzské dějepisce, přišedší po Fustelovi de Coulanges, po Tainovi a po Renanovi; Yves Guyot, ředitel listu »Siècle« a bývalý ministr, s důrazným gestem agitátora, jenž rád ironisuje, polemizuje a podtrhuje slova a věty.

Seignobos podává ve své studii stručný přehled dějin politických vztahů auctority církevní k auctoritám světským, jak vyvíjely se v XIX. století z předpokladů velké revoluce a restaurace. Vymeziv přesně a úsečně právní a politický obsah jejich práv a sporů stopuje všechny hluboké rány, jež revoluce zadala církvi a po té dlouhou mnohotvárnou therapeutiku politickou, kterou se oficiálně i neoficiálně léčila církev z těchto ztrát. Za veřejnými těmi událostmi, odehrávajícími se v parlamentech, schůzích kurie, nunciaturách, redakcích ultramontánních listů a místnostech katolických spolků, shledává pečlivý, filosoficky naladěný čtenář celé dějiny evropského myšlení XIX. věku: romantism a reakční restauraci, liberalism a ideologickou programatičnost, sebevědomý pozitivism, opírající se o nové mohutnické vědy přírodní a posléze definitivní zaostření konfliktů mezi vědou a věrou, poznáním a věděním. Jména filosoficky důležitá neb zajímavá tanou na mysli při stopování těchto církevně-politických událostí: Chateaubriand, Bonald, de Maistre, Görres, Lamennais, Thiers, Guizot, Döllinger, Renan; ty všechny vyvolává Seignobos, aniž by je jmenoval. Hnutí myšlenková, vyvolaná neb představovaná jimi, zobrazuje Seignobos po stránce ryze politické, které filosofický dějepisec konfliktů mezi náboženstvím a vědou dojista nepřehlédne, byť jí používal při svém výkladě jako pozadí a byť jí přikládal jen váhu průvodní okolnosti. V tom směru poslouží studiu názorná, stručná a přehledná práce Seignobosova znamenitě.

Jak již naznačeno, postupuje Y. Guyot zcela jinou methodou; nelíčí vývoj, nýbrž polemizuje proti domnělým faktům a dokazuje jejich pochybnou cenu a pravdivost. Z celé řady tendenčně katolických spisů, přede vším pak z encyklopédického díla monsignora Péchenarda »Un Siècle. Mouvement du Monde de 1800 à 1900« vybral a sestavil hlavní předměty církevnické pýchy, jimiž katolictví snaží se prokázati životní svou sílu a neoblomnost vůči odpůrcům a analyzuje postupně tyto fakty. Ukazuje, jak církev musila kapitulovati úplně před vědeckým poznáním a jak vůči vědě nedovedla ničím se vykázati než několika mrtvě narozenými dogmaty a absurdními zázraky; oceňuje statisticky skutečnou kvantitu opravdových věřících katolíků, již kato-

licky žijí a smýšlejí; rozebírá obšírně s bystrozrakem diplomata církevní politiku v jednotlivých státech evropských a shledává, že nejen v zemích protestantských, nýbrž i ve státech s katolickým lidem a panovníkem nekyne církvi slibná politická budoucnost; vyšetřuje ve shodě s Em. de Laveley poměr katolických a evangelických národů s hlediska mravního, společenského, hospodářského a kulturního prospěchu a konstatuje pasiva na straně katolíků; kritizuje s pronikavou znalostí a s širokým rozhledem chloubu církve, křesťanský socialism, jenž dle jeho diagnózy pod pláštěm uloupeným marxistům skrývá myšlenkový zmatek, společenskou nedůslednost, hospodářské bludy; osvětluje posléze faktické výsledky katolických misíí a jejich nevýhody vzhledem k misíím evangelickým. Konsekvencí, vyslovenou spíše radikálně než přesvědčivě všech těch úvah, jest odkatolčení Francie, volná konkurence vyznání, naprosté odpoutání církve od státu.

Y. Guyot jest pronikavý kritik, jehož zbrání jest logika a statistika; břitký analytik, jenž přesně a bezpečně odlučuje plevu a slupku od zrna (v té příčině stojí na vrcholu svého umění v V. hlavě, kde kritizuje socialisty církevní, hraběte de Muna a papeže Lva XIII. zdrcujícím srovnáním s K. Marxem); obratný historik diplomatických zápletek, jejichž pozadí správně odhaluje; důrazný polemik, jenž neodolatelně strhuje. Pro Francii Combesovu jest tento »advocatus diaboli«, jakým jeví se církevníkům, pravý »doctor inefragabilis«, s nímž dlužno vážně počítati. I filosof zamyslí se nad jeho aktuální knihou, shledávaje tu dokumenty pro vnější dějiny politické taktiky, jež, jak řečeno, jest viditelnou stránkou hnutí neviditelného, tvořícího vlastní předmět filosofie.

Český překladatel opatřil svůj překlad pěknou vřelou předmluvou, která případně ukazuje k významu podobných děl pro české čtenáře.

Arne Novák.

Friedrich von Bezold: **K dějinám husitství.** Kulturně-historická studie. Přel. A. Chytil. Knihovny »Rozhledů« sv. 59. Nákl. J. Pelcla v Praze 1904. Str. 126.

Pod skromným titulem drobné knížky neskrývá se snad jen monografický příspěvek dějepisecký, neb nový výklad některých jednotlivostí; Bezoldova studie přináší nový celistvý obraz velikého dějinného hnutí, malovaný s neznámé dotud a povýšené perspektivy. Přinesl-li Höfler nové prameny a neústupnou tvrdošijnost krajního strannictví v interpretaci faktů husitských; doplnil-li Tomek vnějšími, přesně zjištěnými detaily politickou historií XV. věku, prohloubil a zjistil-li Denis výklad Palackého, jde Bezold skutečně za Palackého a nad něj; podáváť dle slov J. Pekaře, jenž úvodem doprovodil český překlad spisu napsaného již roku 1874, »analysu duševního obsahu, lze říci psychologii bouře husitské«. Odtud vedle zájmu historikova o knihu i zájem filosofův o její široké a hluboké pojetí; odtud její značná cena pramenná pro poznání duševního života na sklonku středověku. Bezold, jenž methodou a vědeckým aparátem se obrací právě jen k historikům, docíluje tohoto filosofického zájmu mimovolně bohatostí a sytostí obsahu. Bezold rozebírá husitství po trojí stránce: náboženské, sociálně politické a národnostní, klade na společensko-politický živel v husitství hlavní důraz. Pro poznání náboženského obsahu bouře husitské vykonal Palacký velký svůj čin, jež dlužno pouze dovršiti podrobným

studiem traktátové theologické literatury té doby; národnostní ocenění hnutí husitského, pěstované se zvláštní zálibou německým písemnictvím, jak populárním, tak vědeckým, tendenčně bylo vyhoceno Höflerem; rozbor sociálně-politické náplně husitství datuje se však až od Bezolda. Jsme-li dnes v tom směru dále, díky studiím o společenském bytu a hospodářských poměrech doby předhusitské, nezmenšuje se tím nikterak význam průkopného činu Bezoldova. Jeho stržlivý a přece vysoce názorný výklad předvádí nám jasně, jak český duch v XV. století theoreticky si řešil otázky společenské a veřejné ethiky, a se skutečnou malebností líčí pak Bezold, jak praktická ta filosofie proměnila se v čin, otrásající svědomím a klidem celé Evropy.

Historik filosofie — a ten bude se jistě zaměstnávat duševními proudy XV. věku, — ač osvětleny jsou namnoze spíše krvavou září bojišť než zádumčivým temnosvitem učencovy a myslitelovy studovny — má ovšem vůči studii Bezoldově svoje speciální přání. Jeho účelu nestačí Bezoldova svědomitá a plastická metoda deskriptivní, jež vyšetřuje husitství jako velký ojedinělý jev; přál by si ji míti nahrazenou evolučním výkladem, jenž by srovnávací cestou hledal kořeny hnutí a nacházel je v celistvém útvaru středověkého nazírání. Husitství reagujíc příkře a mohutně proti církevní scholastice, nedá se přes to mysliti bez jejích předpokladů v ethice, sociologii, politice a národním hospodářství. Na druhé straně souvisí s celou řadou supranaturalistických hnutí středověkých, hned temenících v mystice, hned v demokratismu kacířských sekt a v této souvislosti by historik filosofie je jistě vykládal. Vzpomeneme-li si na příklad jen tábořského chiliasmu, citíme okamžitě nutnost srovnávací dějepisné a filosofické metody, k níž jsou u Bezolda pouhé skrovné náběhy. K studiím toho rázu dojde průběhem doby zajisté — a Bezold zůstane přece jen východiskem. Bude ho vždy vzpomínáno s povděkem jako vzácného a spravedlivého cizince, jenž učil i Čechy divati se hlouběji a přesněji na velké hnutí národní.

Arne Novák.

И. А. Сикорский: Всеобщая психология съ физиогномикой въ иллюстрированномъ изложеніи. V Kijevě 1904.

Professor Ivan A. Sikorskij znám jest u nás především pracemi svými z oboru psychologie dítěte (spisem »o duši dítěte« a pak experimentálním šetřením o únavě u žáků se dostavující), méně se ví o významné jeho činnosti v oboru psychologie vůbec a i psychiatrie. Již z té příčiny bylo by zajisté vhodno čtenáře upozorniti na dílo uvedené svrchu, dílo rozsahu velikého (téměř 600 stran velikého formátu) a pěkné úpravy. Avšak dílo to má ještě jinou zajímavost, než jen pro poznání psychologických názorů auktorových. Sikorskij učinil jím pokus o nastínění, jak dí, »psychologie obecně«, avšak »obecně« v jiném smyslu, nežli jsme zvyklí tomu výrazu rozuměti. »Obecnou« auktor zve svou psychologií, předně, poněvadž ji psal tak, aby byla obecně přístupnou; jak Sikorskij sám naznačuje, kniha jeho určena jest nejen psychologům z povolání, nýbrž i umělcům, právníkům, pedagogům, psychiatrům a vzdělanějším vůbec. Vskutku také psychology z povolání může zajímati především oddíl II. (str. 148—281), jenž obsahuje stručně to, co zvyklí jsme

nazývati »obecnou« (anebo lépe »abstraktní«) psychologii; ostatní oddíly zajisté si se zájmem též pročtou, ale zařadí je v jiná oddělení a kategorie psychologické nauky. »Obecnou« psychologii však auctor nazval svou knihu také proto, že předmět její snaží se naryšovat v plné obecnosti. Nejen pojal ve vyličení své zřetel k psychologii individua normálního i abnormálního, ale nastínil i psychologii rozličných plemen (str. 77—98), psychologii vývoje lidského individua (aspoň náčrtek pedopsychologie na str. 282—325 má tento cíl), psychologii živočichů vůbec (speciálně od prvoků, červů počínaje až k ptákům a ssavcům s člověkem v čele, str. 326—336) atd., tak že spis činí náběh jaksí spolu s náčrtem psychologie abstraktní podati úhrn nejdůležitějších psychologií konkrétních. Posléze pak Sikorskij učinil pokus o jakousi »objektivní« psychologii (ve Spencerově smyslu slova toho); vycházejí totiž od správné věty, že psychologie jest v úzkém vztahu nejen s mnoha naukami (filosofií, přírodními vědami, medicinskými naukami, obzvláště s fysiologií a psychiatrií), ale i s uměny (především poesii a malířstvím), odkud nejedno poučení a nejeden poznatek umělcem předvedený může čerpati, i v tom smyslu patrně pojal úkol své »obecné« psychologie, aby zachytila, co nám obecně jest dáno o jevech psychických.

Obecně pak dány jevy psychické nemáme bezprostředně (tak máme je pouze v sobě samých), nýbrž jen pomocí a prostřednictvím výrazů a posuňků jiných lidí. Odtud plyne známý význam fysiognomiky pro studium duševnosti i duševědy, a proto Sikorskij podrobil se úloze — po delší přestávce jest to zase jednou vážný a důkladnější pokus — vybrati, kolik poučení psychologii vyplývá ze vztahů její k fysiognomice. V daleko největším oddílu V. knihy své (str. 337—559) spisovatel skizzoval tudíž nejen s hlediska anthropologie (str. 337—382), ale i především s hlediska psychologie trest nauky fysiognomické a ruku v ruce s poučkami fysiognomiky postupuje, probírá jednotlivé, jednodušší i složitější stavy psychické, speciálně se ovšem pozdržuje u citů a jejich výrazů (str. 419—516), jakož i u fysiognomiky rozličných stavů, povolání a typů lidských (517—559).

Jak jest patrné, úkol, jež si Sikorskij vytkl, jest nesmírně obsáhlý. K tomu přidejme ještě, že v prvním (úvodním) oddílu (»Data encyklopedická«) snažil se shrnouti hlavní a pro psychologii významné výtěžky přírodovědy, biologie, anthropologie, jakož i anatomie, fysiologie a pathologie nervové soustavy, a pochopíme, že neměla-li jeho »Obecná psychologie s fysiognomikou« vzrůsti na dílo mnohosvazkové, auctor byl nucen vesměs omezovati se jen na nastínění nejdůležitějších a nejpodstatnějších věcí z přerazmanitých oněch oborů a disciplin, jež snažil se čtenáři předvésti. Odtud jest také patrná vlastní hodnota spisu jeho: v tom spočívá, myslím, největší jeho přednost, že každého inteligenta, ať odborníka ať neobdobníka zaujme od počátku do konce trvale, že v začátečníku vzbudí dovede chut ke studiu psychologie, praktikům poskytne nejedno prohloubení jejich znalostí a dovedností, a i odborníkům dá nejedno poučení. Spisovatel dovedl nejen jasným výkladem, ale také hojnými doklady z děl básnických a početnými ilustracemi doložití své vývody a oživit látku spracovávanou i podati tak jakýsi pendant k rozličným oněm odborným učebnicím a monografiím psychologickým, jejichž cena zase právě tkví — bych mluvil slovy

auktorovými — »v uzavřených mezích rozumové analýse« fakt ze zkušenosti nasbíraných.

Maria von Manacéine [sic!]: **Die geistige Ueberbürdung in der modernen Kultur.** Uebersetzung, Bearbeitung und Anhang: Die Ueberbürdung in der Schule von Dr. med. Ludwig Wagner. (V Lipsku 1905.) Str. 200.

Bylo to na psychologickém sjezdě Pařížském, když jsem s jistou zvědavostí očekával přednášku pí. dr. Marie Manasejiny »sur l'hérédité psychique, observations sur des enfants«. A když i obsahem i způsobem podání přednášky zájem o autorku, která jest členkou komitétu pro vyučování a vychování při petrohradském museu pedagogickém, vzrostl, a začal jsem pátrati po dřívější činnosti její literární, zvěděl jsem také, že vydala asi před 15 lety spis o zhoubných následcích moderní kultury na duševní život dnešního člověka; ale neznaje přesnějšího titulu, ani originálu ani francouzského překladu jeho jsem se nemohl dopídit. Dnes spis ten, přeložený do němčiny od známého pracovníka v oboru pedagogické psychologie a hygieny, med. dra L. Wagnera, vyšel ve sbírce »Natur- und kulturphilosophische Bibliothek« jako druhý její svazek, v téže sbírce, která byla zahájena zajímavým spísem J. Reinke: »Philosophie der Botanik« a v níž jako další svazek slíbeno je dílo Drieschovo o vitalismu. Wagnerův překlad zmíněného spisu jest pořízen z francouzského překladu Jaubertova (v Paříži 1890) a ponechává při tom i francouzskou transkripci jména spisovatelčina.*)

Spis pí. Manasejiny jest převahou ethický a v nejedné věci jest podobného rázu jako o něco pozdější spis krajana jejího dra Nikolaje Seelanda (po německu vyšlý s názvem »Gesundheit und Glück«). Mohutný proud civilisace a kultury jistě přispěl a přispívá k pokroku a zušlechťení lidstva, avšak přináší s sebou také neblahé vlivy pro lidstvo. Neblahé tyto vlivy snaží se dokázati spisovatelka především ze vzrůstu morbidity a úmrtnosti, jehožto příčinu hledá v celkovém zhoršení tělesné konstituce moderního člověka, v rostoucí stále nedokrevnosti a především v přibývajícím rozrušování nejvyšších center nervových rozmanitým přetěžováním duševním. Spisovatelka dobře jest si vědoma, jak zhoubně působí rozmanitá zla v dnešní společnosti lidské (především arcí alkoholism), ale neustává také ukazovat, kterak na vyčerpání síly a zdraví nervstva působí přetěžování duševní. Neopomíjí také podávati některé pokyny therapeutické, především však celé snažení její se nese k tomu, aby existující nebezpečnosti pro lidstvo dnešní vykreslila barvami co nejživějšími — nelze zamlčeti, že ani upřílišování se nevyhnula (srv. str. 15 n.) — a naznačila, jakými methodami první známky nastávajícího přetížení duševního možno postihnouti. Úzké souvislosti otázky své s otázkami mravnosti jest si dobře vědoma, a také některých otázek (na př. svobody vůle) se i určitěji dotýká, ale konec konců věří s Diderotem, že mravní příkazy v jádře jsou jen — příkazy hygienické.

*) Podobně se píše ruský lékař Botkin v překladě Wagnerově »Botkine« (str. 8). — Spis pí. Marje Michajlovny Manasejiny vyšel původně v Petrohradě 1886 s názvem: »О ненормальности мозговой деятельности современного культурнаго человека«, jež lépe naznačuje obsah spisu nežli titul francouzský, resp. německý.

K práci autorčině připojil pojednání zvláštní (str. 151—198) »o duševním přetížení na vyšších školách« překladatel. Pojednání jeho, jak bylo lze se nadíti, jest cenné; řeší sice látku tolikrát již spracovávanou, nicméně vždy ještě vděčnou, a po bok se staví nejvíce práci Burgersteinově, kterou také do češtiny máme přeloženu. (Nové směry v hygieně vyučování a učitelského povolání přeložil J. Zeman. V Praze, Dědictví Komenského 1903.) K prvním kapitolám práce pí. Manasejiny Wagner připojil vhodné doplňky a poznámky. Č.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Besedy Času. Ročník IX. Redaktor dr. Jan Herben. 1904.

Muž a žena, úryvek z Bělinského spisu o Puškinovi, je vítaným doplňkem ku stati O ženách spisovatelkách téhož Bělinského, která kdysi přeložena byla v I. ročníku Času. Tam překvapil závěr, že není daleka doba, kdy ženy nejen přestanou psát, ale ani věřiti nebudou, že kdy existovaly ženy-spisovatelky. Zde rádi slyšíme jeho korekci nebo aspoň zmírnění větou úvodní: V naší době žiti a působiti ve sféře veřejnosti (a to je zajisté i literatura) jest nutnosti nejen pro muže, nýbrž tak i pro ženu; neboť naše doba již uznala, že je žena právě tak člověkem jako muž a uznala to nejen v theorii, nýbrž i v praxi.

Z Pavla Hoensbroeche přeloženo *Klerikalismus, jeho podstata a boj proti němu*.

Henryka Struve *Drobnosti o Spencerovi* jsou zajímavý poznámkou str. 252: »Pohroužen hluboce v sebe ptal jsem se: proč tolik šlechtných a dobrých lidí, tolik hlubokých a učených mužů pro noc, jež na chvíli je zahálí, pochybuje o existenci onoho zářného slunce, jež jest zřídlem jejich života i práce, jich myšlení a tužeb i v temnu nočním i v chladu rána? Proč? Jsou nešťastní, politování hodní, žili jen v noci a proto nevidí slunce!« Šťastný jest zajisté filosof pan Henryk Struve, profesor ve Varšavě, že dovede nepochybovati nebo nechce pochybovati. Ale štěstí jest subjektivní! V čem najde štěstí pan Struve, nemusí najíti a vůbec ani hledati Spencer. Litovati někoho proto, že nechce býti šťasten dle určité fagony, je neskonale naivní a není od toho daleko k onomu stanovisku, jež tak markantně vyznačeno modlitbou farizeje: »Děkuji ti, bože, že nejsem jako tam ten...«

Ze Lva Tolstého přeloženy *Časové úvahy*, vyšlé v Courrier Européen 25. listopadu 1904. Obsahují hlavní myšlenku jeho filosofie: »Netřeba mysliti na smrt, třeba žiti a dívati se jí ve tvář. Celý život stane se pak slavnostní, důležitý, opravdu užitečný a radostný. Se zřetelem k smrti... nemůže člověk činiti nic, co by nutno nebylo pro celý život, totiž pro Boha. A pracuje-li takto, život stává se radostný, není již bázně před smrtí, kteráž otravuje život lidí. Strach před smrtí je nepřímý úměrný s dobrým žitím. Je-li život svatý, klesá na nulu.« K tomu má vésti výchova a taková výchova je náboženská.

Z Descartesa přeložena stať *O krásě umělecké a zvláště hudební*.

Překladatel J. Branberger slibuje větší spis o Descartesovi jako hudebním spisovateli.

Ode dvou let vychází v tomto časopise překlad L. Melšina *Ve světě zavržených*, nesmírně zajímavého díla o životě sibiřských vypovězenců. Spisovatel, jenž líčí dojmy z vlastního názoru, byv také vypověděn, podává hojnost neocenitelného materiálu psychologického. Je sice patrna tendence psychologicky vysvětlovati a to nutí k opatrnému přijímání výkladů, ale vedle toho povídá spisovatel mnoho bez tendence takové, a to je právě nejdůležitější. Kř.

La España moderna, leden 1905.

Edmundo González-Blanco: *Las variedades del anarquismo moderno* (různosti moderního anarchismu).

Uvádíme článek tento pro klasifikaci anarchismu spíše překvapující než objektivní a pro posouzení Tolstého. — Anarchism je 1. aktivní, zvláštní to jev dnešní kultury, svobody a civilisace. Motivy toho blouznění jsou: atavism tendencí embryonálních, infantilism, sociální interference; je to zde návrat ku člověku primitivnímu, nespolečenskému, násilnickému. Ve většině případů fanaticism anarchistický je mystický, dogmatický, náboženský, je atheistický ze zbožnosti, ničivý z citu spravedlnosti, zločinný z lásky k dobru. — 2. Anarchism pasivní, blouznivý. V počtu blouzníků o stavu společenském naprosto nesrovnatelném se skutečnými podmínkami lidstva je na předním místě Tolstoj, pasivní anarchista; ale jeho pasivnost je impotentní, jeho nauky jsou dobré pro eunuchy, jeho prostředky jsou ilusorní a kontradiktorní. Ve skutečnosti je Tolstoj tak nesmyslný jako obyčejný anarchista, tak zuřivý, a skoro tak immoralní, ale mnohem bážlivější. Jeho immoralita je vyvážena velkou dosí sentimentálností, jeho nesmyslnost velmi živým vědomím zla skutečného života. — 3. Anarchism individualistický, zástupce jeho je Stirner. Tento podal dílo nejoriginálnější ve svém oboru, geniální v exposici i ideách, první základ odporů k ideám sociálně demokratickým, jinak však jsou jeho ideje dogmatické, ač je to myslitel sympatický, třeba že jeho přehánění individualismu je nesnesitelné. — 4. Anarchism komunistický, vznikající z egoistického racionalismu individua. Nejvědečtější je reprezentován v Kropotkinovi. Principem je mu: Blahobyť všech jako cíl, expropriace jako prostředek, k tomu nutná sociální revoluce, a tak není tento anarchism nic jiného než kolektivistický socialismus Marxův a je tak chybný jako tento. — Článek psaný spíše s esprit než objektivní kritikou je více splendidní než hluboký, jistě ale zajímavý. T.

Rivista d' Italia, leden 1905.

Adolfo Padova: *Il genio* (Genius).

V tomto článku, zajímavém v části polemické i pozitivní, staví autor proti sobě dvě teorie genia: patologickou a fysiologickou. Dle první je psychosa nutným průvodním jevem, snad podmínkou genia, dle druhé je tento jev fysiologicky podmíněný, a je to pak nervový systém bohatý buňkami, který je fysiologickou basí jeho. Pak ovšem jsou idiotism a genius extrémy (proti Lombrosovi, který vidí v mnohých bodech podobnost). Ovšem může mít geniální tak utvořený člověk v sobě anomalie,

ty však nejsou příčinou geniálnosti, naopak často zatemnily jich smysly a zničily je, neboť při skutečné psychosy musí genius klesati (Tasso, Schumann, Donizetti, jako vedla epilepsie Napoleonova k absurdním myšlenkám pangalismu). Objeví-li se patologické jevy před vlastním geniálním tvořením (Molière, Alfieri, neb dokonce pohlavní paresthesie Rousseauova), jsou to jevy výjimečné a řídké, které genia mohou zničit, ale nejsou jeho projevy, což dokazují geniové zdraví. Ani nervosa není příčinou geniálnosti, ač ji často provází, zvláště u básníků a umělců. — Auktor definuje sám genia jako fyziologický stav zvláštní nervové citlivosti, kterážto definice pak platí pro genia nemocného i zdravého. Na potvrzení své these, že psychosa nesmí býti považována za příčinu a nutný korelát genia, uvádí auktor: 1. Mnozí geniové zůstávají bez psychosy. 2. Mezi genijí zdravými jsou právě největší athleti myšlenky i činu. 3. Žádná anomálie není speciální pouze geniovi. 4. Psychosy geniů jsou společné též prostředním lidem. 5. Lze jíti od genia k psychosy, ale ne opačně. 6. U genia zdravého je tvoření spontánní, u genia nemocného nucené. 7. Mezi lidmi jmenovanými mezi genijí nejsou mnozí pro svůj degenerovaný charakter geniové, nýbrž pouze vtipní, nadaní a lstiví.

Přes velmi rozhořná a zajisté cenná tato tvrzení nelze vývody ty považovati za definitivní, jak si auktor přeje. Postrádáme předem nutné definice, co vůbec slovem »genius« myslíme, při čemž by se ukázala nutnost lišiti genie vůle a intelektu, kteréžto rozdělení pak činí příliš jednoduchou definici auktorovu neaplikovatelnou na všechny případy. A je pak otázka, zda na některém z obou polí není psychický stav, volní neb intelektuální, u genia v té síle neb kvalitě, která může snadno býti považována již za psychopathologickou. Ovšem je také důležité činiti rozdíl mezi »příčinou« a »přívodním jevem«, což auktor nevytkl, ač dává pro pojetí problému leckde směrodatnou perspektivu. T.

Psychologische Studien. Vydává Vilém Wundt. I. 1905.

Časopis tento je pokračováním dřívějších »Philosophische Studien«, které přestaly vycházeti v únoru 1903, aby učinily místo důkladnému a více revuálnímu Archivu für gesammte Psychologie, jehož jest Wundt také spolupracovníkem. Titul je změněn, poněvadž časopis má být věnován především experimentální psychologii, ačkoliv nejsou vyloučeny zájezdy do filosofie, zvláště do theorie poznání a theorie věd, s tím však obmezením, že jest určen pro publikování prací psychologického semináře Wundtova. Wundt omlouvá toto odloučení se od Archivu ohledem na obšírnost jeho programu, jako by to mělo býti ulehčením úkolu. Avšak zdá se, že Wundtovi běží o to, aby jeho vlastní stanovisko v některých otázkách psychologických určitěji mohlo samostatným časopisem vyniknouti, než to je možno v Archivu, jenž popřává místa i názorům od Wundtových značně se různícím. Buď jak buď, jest časopis ten obohacením psychologické literatury.

V prvním sešitě jest mimo předmluvu vydavatelskou obšírný článek Beiträge zur Gedächtnisforschung od Fr. Reuthera a krátké zprávy o nových aparátech psychofysických. Kř.

ZE SJEZDŮ FILOSOFICKÝCH R. 1904.

I. Druhý mezinárodní sjezd filosofický v Ženevě.

Podává dr. V. M. Kozłowski v Ženevě.

(Pokračování.)

Druhé zasedání všeobecné má za předmět *»Výměr filosofie«*.

První mluví Stein (z Bernu). Uvádí celou řadu výměrů filosofie, aby ukázal, že sám zaujímá stanovisko střední mezi těmi, kteří vidí ve filosofii něco, co se rozumí samo sebou, jako Hegel, a mezi těmi, kteří ji upírají všelikou oprávněnost existence. Podobně jako Spencer definuje filosofii jako úplné sjednocení vědy, úkol to, který stále těžším se stává mohutným rozmachem a komplikacemi věd. Spění k monismu je ve filosofii přirozeno. Žádný dualism nemohl se v ní udržeti, nevylučuje ani Kantova rozdělení na *»noumen«* a *»fenomen«*.

Filosofie dělí se na filosofii přírody a filosofii ducha. Úkolem metafysiky jest smíření mechanismu přírody s účelností společnosti. Speciální vědy podávají pouze zlomkový obraz světa; filosofie vyhledává zákony, jimiž se řídí duch i příroda.

Druhým řečníkem k témuž thematic byl Gourd (z Ženevy). Nechce předpisovat filosofii jejího předmětu. Její definice sluší hledati v historii, t. j. v tom, čím byla ve skutečnosti. Naším úkolem je pouze objeviti její charakteristické známky a jejich výklad ve shodě s myšlením současným. Vezmeme-li tedy věc se stanoviska historického, filosofie vždycky byla vědou a vědou také musí zůstati a to vědou povahy povšechné. Za jakých podmínek a v kterých naukách může se uskutečniti věda povšechná?

Především se to může státi v psychologii. Jsou však dva druhy psychologie: jedna pohlíží na mysl jako na část dané skutečnosti a zkoumá tedy to, co je v ní objektivního, to jest její stavy a vysvětluje je buď na základě zjevů fysických, buď na základě zjevů psychických, objektivovaných a nějakým způsobem zevně se jevících; druhá (theorie poznání — kterou literatura francouzská často slučuje s psychologií, nebo ji s ní dokonce i zaměňuje), pokládá mysl za existující a všeobecnou podmínku skutečnosti dané, jako daré. Zkoumá tedy to, co v ní je subjektivního, to jest její činnosti, a používá jich k vysvětlení pouze zjevů psychických a to takových, které aktuálně se projevují. První z těchto psychologí se již oddělila od filosofie, druhá však tvoří nerozdílnou její část.

Věda povšechná může se uplatniti také v metafysice, t. j. ve vědě, která zkoumá ne již podmínky skutečnosti jako dané (vědomí), nýbrž skutečnost danou samu v její všeobecnosti, jakožto skutečnost. Aby však takové studium mělo pevný základ, nutno pracovati k tomu, aby se vyzulo z toho, co mu jest dnes kamenem úrazu, t. j., aby se zřeklo úkolu vyhledávati prvních příčin všehomíra a všech výkladů transcendentálních — na druhé straně by však nestačilo nahraditi je naukou, jež by obsahovala výsledky speciálních věd, neboť tím by se filosofie stala závislou na těchto vědách. Řečník tedy navrhuje, aby předmět metafysiky byl definován jako *»věda o prvích všeobecných, ve skutečnosti daných«*.

Věda povšechná může se konečně uskutečniti i v kanonice, čili vědě

formální o všech odvětvích myšlení (vědě, morálce, umění, náboženství, všeobecném právu atd.), vymezíme-li každému z nich vlastní hranice a ocníme jejich základní rozdíly, s tou však podmínkou, aby kanonika ta nevyhledávala zásad hodnoty v reakcích myslí, jak se to snaží učiniti ve světě transcendentálním, cizím myšlení současněmu. Dále také s tou podmínkou, aby byla něčím více než kanoniky speciální, které musí zůstat i zachovati svoji osobitost, aby byla více, než všeobecnou jejich částí, ba i více než souhrn jich, a aby měla jako metafysika svůj zvláštní předmět. Předmětem tím bude to, co může býti všeobecného v reakcích myslí, z kterých povstávají jednotlivá odvětví myšlení.

Takto pochopené tyto tři vědy filosofické musí zachovati větší samostatnost, než se to dosud obyčejně děje. Zůstanou však mezi sebou v úzkém svazku, opírajíce se o sebe vzájemně a tvořice zároveň 3 části jedné a téže vědy všeobecné.

Nadešla hodina ohlášené výjiždky po jezeře do Coppetu, sídla to před sto lety paní Staelové, kde její pravnuček a nynější majitel návštěvníky pohostinsky přijal a ochotně jim ukázal památky po znameřité spisovatelce. Musil tedy Gourd výklad svůj zkrátiti a na diskusi vůbec nebylo již času.

Třetí všeobecná sesse byla věnována přednášce Windelbandově (z Heidelbergu): «O nynějším úkolu logiky a theorie poznání vzhledem k vědám přírodním a duchovým».

Věda vždycky předcházela před filosofií a zvláště logikou, která se opírá o pojmy a metody vědecké. Po řadě fyziologů povstala logika u Platona a Aristotela, po Newtonovi — transcendentální logika Kantova. Od té doby historie stala se z čistě literární vědeckou. Století devatenácté jest stoletím historie. Naskytá se však otázka, je-li historie vědou? U starých předmětem vědy byly obecniny (idea u Platona, forma nebo příroda u Aristotela). Za našich dob předmět vědy tvoří zákony přírodní. Věda se zajisté přiblížila ke skutečnosti svojí methodou empirickou, avšak zákony dodávají jí charakteru všeobecnosti. Naproti tomu historie zkoumá to, co se neopakuje, co se přihází jednotlivě. Možno tedy položit otázku: existují-li zákony historické a jaká jest jejich hodnota? Řečník činí rozdíl mezi zákony ve vlastním smyslu, jaké známe ve vědách přírodních, a pravidelností, jakou vykazuje na př. statistika. Ony jsou absolutně platné, tato nemusí dojíti potvrzení v jednotlivých případech. Avšak právě takovýto jednotlivý případ tvoří zajisté část historie. Nemůže tedy býti řeči o zákonech přírodních v historii.

Skutečný obsah dějin tvoří člověk; ale hlavní charakteristickou známkou člověka jest oceňování věcí, vytvořování soudů hodnotních. Historie jest nauka o soudech hodnotních, jichž lidstvo užívalo ve svém vývoji. Všecky hodnoty jsou podřízeny jedné, hodnotě morální. Historie tedy jest badáním o vývoji pojmů morálních. To jest základní rozdíl mezi vědami přírodními a duchovými.

Povstává diskuse: z členů, kteří se jí účastní, zaznamenáváme Lassona (z Berlína), který neuznává rozdíl mezi vědami přírodními a ducho-

vými. Přechod od přírody k člověku není patrný. Ten děje se prostřednictvím světa bytostí živých. Věda o hodnotách nemůže se se přičítí vědě o bytostech, poněvadž ji tvoří člověk, který sám náleží k bytostem.

Emil Boutroux podotýká, že často bylo opakováno, že jedinečný případ nemůže býti předmětem vědy a že individuálně nepodléhá zákonům. Jest to následek zmatení indukce Aristotelovy s methodou Cartesiovou. Zvláštní a jedinečné případy jsou momenty porušení zákonů; příroda může neopakovati se nikde v celku, nicméně však podléhá zákonům. Dále poznamenává oponent, že, jako theorie vyvozuje se z praxe, tak zase logika zcela právem vzniká zkoumáním věd. Avšak neděje se to jinak než prostřednictvím myšlení filosofického. Tvzení to tedy neupírá filosofii její samostatnosti.

Čtvrté sedění všeobecné bylo věnováno přednášce Paretově (z Lausanne) »O individualitě a společnosti«. Řečník hleděl dokázati nejasnost v pojímání společnosti, stavě proti němu konkrétnost a určitost v pojmu jedince. Společnost — praví — nazývá se obyčejně soubor jednotlivců; ale jest nutno vymeziti rozsah tohoto souboru co do místa a času. Přídavná jména »individuální« a »společenský« jsou ještě mnohem mlhavější, než odpovídající jim jména podstatná. Poněvadž člověk žije ve společnosti, jest možno v jistém vzhledu tvrditi, že všechny její charakteristické známky jsou individuální, v jiném vzhledu zase, že jsou společenské, a nemáme žádného jistého prostředku, abychom rozeznali jedny od druhých. Nejčastěji termíny ty označují snahu protivných částí celku. — Dnešní směr považuje za společnost její většinu nebo quasi-většinu. Tím způsobem protiva mezi individualitou a společností redukuje se na protivu mezi menšinou a většinou.

Jestliže výrazu »společnost« užijeme o lidech žijících v daném čase, jest nemožno, aby byla protiva mezi jednotkami, z kterých se společnost skládá a mezi společností samou. Rozšíříme-li však výraz tento v čase a vezmeme-li zřetel i na budoucí pokolení, jest možné střetnutí se zájmů mezi pokolením současným a pokoleními budoucími atd. Chceme-li býti přesnými, musíme se vystříhati takového způsobu vyjadřování a užívati jen takových výrazů, které odpovídají konkrétným realitám dobře vymezeným a neponechávajícím místa dvojznačnosti a nejasnosti; a místo abychom hledali prostředků působících na cit, jest třeba zkoumati pravidelnost fakt společenských a sformovati je v zákony.

Jest to planá fráse, praví řečník, tvrdí-li se, že společnost není prostě sumou jednotlivců a že soužitím vznikají vlastnosti, kterých by neměl člověk osamocený. Poněvadž však můžeme pozorovati pouze člověka ve společnosti, scházejí nám všechny podmínky ke srovnávání.

V ústním výkladu připojeném k tištěné zprávě Pareto poznamenává, že se především snažil postaviti stanovisko vědecké proti citovému. Nezavrhuje sice citu, ale chce rozlišovati věci, aby je bylo možno lépe posouditi.

(Pokračování.)

Sjezd pro experimentální psychologii v Giessenu.

Sděluje Frant. Čáda.

(Pokračování.)

V obor počitků zrakových náležela konečně ještě přednáška Ebbinghausova o geometrických klamech optických. Chtěje rozhodnouti, který z četných theoretických výkladů vzniku geometrických klamů optických jest správný, užil zvláštní metody k prozkoumání nejznámějších geometrických klamů a to v jich nejelementárnější podobě, totiž: 1. Klamného přeceňování vzdálenosti rozčleněné proti téže vzdálenosti nečleněné. 2. Kontrastové figury Müller-Lyerovy a téhož auktora známé »figury konfluxní« (jinak řečené »optické paradoxon«). 3. Základu Zöllnerova optického klamu (paralelní přímky přetínané příčnými přímkami šikmými) a rozhojnil je obrazcem klamovým, jemuž říká: »Wegweisertäuschung«.*) Poněvadž Ebbinghaus sám naznačil, že přednáška jeho podává jen předběžné výsledky, jichž zdůvodnění teprve později hodlá podati, čtenáři sdělíme o metodě jeho řešení pouze tolik, co jest vskutku novum a hlavní ve způsobu zkoumání Ebbinghausova. Jsou to tyto momenty: 1. Ebbinghaus přenesl zkoumání geometrických klamů optických na pole smyslu »hmatového« (t. j. v obor počitků pohybových či svačových). Rozumí se, že mu není neznámo, že nesmí z rozdílů výsledků v oboru hmatu usuzovati něco na platnost některé theorie geometrických klamů optických; různost obou »smyslů« a různý způsob odhadování v tom či onom oboru smyslovém žádá různého respektování a posuzování. Avšak když lze ukázati jisté shody v klamu smyslovém v oboru obou modalit, je to patrné z nich aspoň tolik, že takový klam nemůže býti v oboru zrakovém způsoben momenty specificky zrakovému smyslu vlastními, nýbrž že tu nutno hledat výklad jiný. 2. Ebbinghaus při svých pokusech o hmatových klamech geometrických neužil jen osob vidoucích, nýbrž pokusy dal vykonávati i 5 hochům ze slezského ústavu slepců, od narození slepým. 3. U pokusných osob vidoucích užil přísné fixace obrazců, aby vyloučil nejen pohyby oční, ale pokud možná i tendence k pohybům očním. 4. Posléze dal těmto osobám pozorovat pokaždé dva oddíly klamového obrazce a to nejprve každý oddíl jediným okem pro sebe (kdež tedy nevznikl klam), po té pak spojeně oba podněty dal vnímati pomocí vhodného haploskopického zařízení (po způsobě Wundtova a Witaskově).

Výsledky takto upravených pokusů Ebbinghausových soustředí se hlavně v poznatku, že třeba aspoň Müller-Lyerův obrazec a Zöllnerovo geometricko-optické fenomen vykládati jako klam vznikající tím, že oči (resp. při ohrmatávání prst) rozličným okolím jsou sváděny dráhy srovnávané probíhat různou inervací; dráha, kterou proběhnou slabší inervací, zdá se pak relativně dlouhou, naopak, poměrně krátkou. Jiné, podrobnější výsledky Ebbinghausova zkoumání nenaznačujeme, jen snad připomněli bychom ještě, že klamně přeceňování dráhy, interpolované body nebo předměty

*) Název má původ odtud, že ke kolmé přímce dvě stejně dlouhé přímky, jedna vodorovná, druhá šikmá, přidělané nahoře, skládají podobu ukazováku cesty, jehož jedna »ruka« jest více nadzdvížena než druhá. Klam spočívá v tom, že ona vodorovná přímka zdá se nám kratší.

proti dráze bez takovýchto bodů (dráze nečleněné) jest nakloněn vykládati — nativisticky, »původními vlastnostmi periferního orgánu«.

Ostatních druhů počitků, tedy kromě zrakových, týkaly se jen dvě přednášky: Struyckenova a Alrutzova. Hollandský lékař Struycken za souhlasu odborníka, poruchou mluvy se obírajícího, H. Gutzmann, naznačil, jak by bylo lze vyjadřovati bytost slyšení v mikromilimetrech, Sydney Alrutz pak sdělil čtyři nová svá pozorování z oboru počítka tak řeč. kožního smyslu, z nichž nejzajímavější týká se zjevu svědění, ač stěží lze přisvědčiti domněnce Alrutzově, že by svědění (neboli svrbění) způsobováno bylo specifickými orgány nervovými, odlišnými od těch, které vyvolávají počítky bodnutí.

Přecházím k přednáškám, jejichž thema týkalo se pochodů intelektuálních jevů, jež označujeme slovem »představy« v užším smyslu, a na prvním místě zmíním se o výkladech curyšského docenta Artura Wreschnera »Experimentelles über die Assoziation von Vorstellungen«. Dnes, kdy asociace představ těší se zvláštní pozornosti nejen psychiatrů, ale nejnověji i kriminalistů, nebude od místa, když poněkud šíře nastíním jádro sdělení Wreschnerových i debaty, která k jeho přednášce se připjala a v níž spolu k ní kritické poznámky byly již přičiněny.

Wreschner vykonal více než 20.000 pokusů o způsobech, kterak lidé »asociují«, t. j. která představa jim se reprodukuje na jistý slovní podnět (Reizwort) — tedy pokusy, jak jich dříve na př. jediná škola Wundtova nebo ve Francii na př. prof. Bourdon vykonal veliké množství již dávno. Nicméně pokusy Wreschnerovy nezdají se mi býti bezcenné, ani po předchozích experimentech snad nadbytečné, a to nejen pro vzpomenuuté množství jeho osob pokusných ale hlavně proto, že konal pokusy s lidmi vzdělanými i nevzdělanými, s muži i ženami a konečně i s dětmi (v čemž se pokusy jeho řadí tedy na př. k Ziehenovým). Osobě pokusné dáno bylo slovo a to jednak akusticky (bylo vysloveno), jednak opticky (t. j. bylo jí slovo ono napsané ukázáno) a osoba ihned diktovala, co s daným podnětem slovním asociovala. Čas k asociaci potřebný byl měřen, jak obvykle se děje, chronoskopem Hippovým. Slova podnětová vybrána byla z nejrozmanitějších oborů, z části aby docíleno bylo žádoucí rozmanitosti, z části aby zkoumány byly rozdíly, vznikající vlivem různých kategorií slov předkládaných.

V přednášce své v Giessenu Wreschner omezil se jen na sdělení kvantitativních výsledků, při čemž od asociací doby odečítal pokaždé dobu reakční. I shledal, že doba, za jakou se provádí asociace po podnětu optickém, byla delší než při podnětu akustickém. Pokud se tkne jednotlivých kategorií slovních, nejdéle se protáhla asociace u abstrakt, nejrychleji pak se vykonávala u lidí nevzdělaných, bylo-li dáno nějaké časoslovo jako podnět, u vzdělaných lidí, bylo-li podnětovým slovem adjektivum. Nevzdělání průměrně potřebovali dvakrát delší dobu k asociování než vzdělání; nejpomaleji asociovaly arci děti. Mezi vzdělanými i mezi nevzdělanými rychleji prováděli asociace muži než ženy. Jestliže dán týž slovní podnět téže osobě po 7 (nejméně) dnech, namnoze objevila se táž asociací představa jako dříve, a čím častěji se opakování takové dalo, tím, řidčeji provedena asociace nová, t. j. jiná než v předchozích případech. Určitěji na př. zjištěno bylo, že při prvním opětování téhož slovního podnětu téže osobě po přestávce sedmidenní objevilo se ještě asi 60% nových

asociaci, při opětování osmém jen již asi 20% nových združenin. Nejčastěji takovéto nové asociace vyskytovaly se při abstraktech, nejméně, kdy bylo dáno jako podnět nějaké adjektivum. Uvedeme-li v poměr počet možných opětování některé odpovědi ke skutečným opětováním takovým, případně na opakování první nejmenší číslo, největší pak na opakování poslední.

Wreschner však nekonal jen takovéto asociace — »volnými asociacemi« je zveme — nýbrž zkoumal i asociace blíže určené či determinované. Osoba měla k danému podnětovému slovu združení na př. protivu nebo nadřazenou představu, nebo část nějakou příslušné věci atd. (celkem využil 26 rozličných druhů determinací.) Nejrychleji dovršena byla asociace při protivě, nejpomaleji, jestliže měla se združení příčina věci slovem daným označené. Pokud se tkne potřebné doby, zdá se Wreschnerovi, že při sdružení téhož druhu či způsobu byla kratší, asociovalo-li se volně, než byla-li determinována nějak kategorií, ve které se asociacíni pochod měl dít. Tento resultát by byl překvapující a odporoval by dosavadním zkušenostem i experimentům, avšak Wreschner doznal, že dosud nedospěl ke konečnému, rozhodnému výtěžku a proto nebudeme vyslovovat pochybnosti, nýbrž — vyčkáme.

Posléze Wreschner vykonal několik simultánních a hromadných pokusů. Asi 30 studentům a studentkám současně dáno patero adjektiv, patero konkrét, abstrakt a verb jako slovní podnět, a každý z nich zaznamenal ihned, co s daným slovem sdružil. Odpovědi byly nejvíce rozmanité při abstraktech, nejméně pak pesty při adjektivech, odpovědi tam byly rozmanitější než pánů. Aby číselně mohl vyjádřiti rozdíly, jaké mezi jednotlivými individuy a skupinami osob zjistil pokusem, Wreschner označil ohlášenou asociaci, kterou jen jediná z jeho osob provedla, jedničkou, odpověď, kterou stejně daly k podnětovému slovu na př. tři osoby, označil $\frac{1}{3}$, krátce odpověď n -krát se opakovavši zlomkem $\frac{1}{n}$. Tím způsobem mohl

číselně naznačiti u každé své pokusné osoby míru její zásoby slovní neb představové, po případě míru její originalnosti nebo aspoň pachtění se po originalnosti. Celkem shledal, když vše takto učínil, značné rozdíly individuální.

K přednášce Wreschnerově pojila se na sjezdu poměrně velmi živá debata, kterou tu aspoň stručně zachytíme a tím zároveň nejnutnější kritiku výkladů autorových načrtne. První k slovu přihlásil se Ebbinghaus a správně upozornil, že nesmí se snad z resultátů experimentů soudit, že by onano individua, která při pokusech pomaleji asociovala, také v ů b e c, v obyčejném, všedním svém myšlení byla nějak zdlouhavá. Neboť když dán jest nějaký slovní podnět a ptáme se po asociaci příslušné, osoba každá bude tím rychleji sdružování moci provést, čím spíše slovo dané se nalézá v okruhu obyčejného jejího myšlení a představování. Je-li slovo její zásobě představ u slov cizí, osoba zarazí se, přemýšlí a tím vykáže delší dobu asociacíni — při experimentu; avšak v obvyklém, denním svém myšlení proto může býti schopna přece »asociovati« velmi rychle. Prof. K. Marbe (z Würzburgu), jenž sám příbuzné pokusu prováděl, ukazuje k mezeře pokusů Wreschnerových velmi citelně: Kdyby byl autor také k v a l i t a t i v n ě těžil ze svých pokusů, byly by výsledky jeho o větší menší originalnosti osob zkoumaných jinak mu dopadly. (Pokračování.)

ZPRÁVY.

Josef Jiří Strossmayer, biskup đakovský, zemřel. Jeho působení jako kněze a nadšeného zastance a podporovatele kulturních snah národa chorvatského je příliš známo, než aby třeba bylo odůvodňovati úctu a obdiv, s jakými vzhlížejí k němu nejen jeho krajané, ale každý, kdo lepší budoucnost lidstva vidí v uskutečnění zásad humanity.

Schillerova slavnost, Dne 9. května budou vzpomínati Němci s pocitem hrdého sebevědomí jednoho ze svých nejslavnějších mužů, který před stoletím zemřel. Stavějí jej vedle Goetha tak vysoko ve své Valhale, že všecken zástup básníků, co jich bylo od počátku obrození německé literatury až na naše doby, nachází místa jen na podstavci jejich prestolu. Zcela právem: neboť až snad Rückert, Heine a někteří jiní s prostě uměleckého stanoviska nad Schillera v některém ohledu vynikají, ten význam pro vývoj německého ducha jako Schiller a Goethe nemá žádný. U přirovnání s Goethem je ovšem Schiller o celou hlavu menší, o to, čím je národnější. Schiller vyrostl z půdy německé; z ní živila se Musa jeho, v jeho dílo umělecké vtělily se snahy a tužby národa propracovávajícího se k samostatnosti v oboru intelektuálním a bojujícího za politickou svobodu proti nepříteli vnějšimu. V jeho básních není nic, co by nebylo v národním prostředí; Schiller rozdmýchoval v plameny jiskry nadšení probleskující kolem něho, pobízel k rychlejšímu kroku ve směru, kterým jeho národ již šel. Byl pěvcem svého lidu, nebyl prorokem a nevyšinul se nad své národní prostředí tak vysoko, aby viděn a slyšen byl od celého světa. To zůstaveno bylo jedinému Goethovi, jenž je všestrannější, kosmopolitější, jenž pochopil vývoj lidstva vůbec a odtud národu svému ukazoval cesty nové. Proto Schillerem současníci byli nadšeni ihned, Goethovu velikost pochopili teprv později. Proto Schillerovi na slávě ubylo, Goethovi přibýlo. Týž poměr mezi Goethem a Schillerem je také ve filosofii. Schiller stal se básnickým interpretem světového názoru, který ovládal německé myslí, Goethe ukazoval názor vládnoucímu odporující, připravoval v německých myslích půdu názoru, který nabyl vrchu, když onen se rozpadl. Schiller byl Kantovec, Goethe měl filosofii svou, Kantovské protichůdnou. Schiller byl idealista, Goethe realista anebo spíše pozitivista. Goethe začal filosofii, která teprve koncem 19. století došla dovršení a nabyla převahy v Němcích. Schillerovy názory filosofické zastaraly, Goethovy jsou moderní.

Schillerův názor na svět je obsažen v krásných *Briefe über ästhetische Erziehung des Menschen*. Nečiní abstraktních metafysických úvah, přijímá noetické stanovisko Kantovo, avšak nepřijímá jeho etiku a odtud opravuje a doplňuje jeho celkový názor. Nesnesl rigorismu Kantovy etiky; nedovedl si člověka jinak představit než s jeho touhami a náklonnostmi a zdálo se mu nemožným, aby plnění povinnosti, býti ctnostným znamenalo jen přemáhati pudy. Pudy zušlechťiti ve smyslu mravního zákona, to jest požadavkem a ne pudy přemoci. Člověkem vládou dvě síly: pud smyslového požitku a pud rozumový a má-li se bytost člověka projevovati plnou a náležitou měrou, musí ty pudy býti v harmonickém souladu, sice se z něho stane náruživce anebo bezcenný otrok kategorického imperativu. Harmonický soulad obou stránek lidské bytosti docíluje se v tvoření a vnímání krásna a má se docilovati mravním jednáním. Pudové náklonnosti mají zušlechtěny býti ke ctnosti. Proto jest umělec pravým člověkem. So viel ist gewiss, der Dichter ist der einzig wahre Mensch und der beste Philosoph ist nur eine Karrikatur gegen ihn. Proto připisuje umění hlavní roli ve vývoji vzdělanosti. Die Kunst Mensch hast du allein . . . Was wir als Schönheit hier empfinden, wird einst als Wahrheit uns entgegengehn. A umělcům volá: der Vollendung Krone schwebt glänzend über Euerem Haupt . . . Mit Euch begann die seelenbildende Natur, mit Euch schliesst die vollendende Natur. Der Menschheit Würde ist in Euere Hände gegeben, bewahrt sie, sie sinkt mit euch, mit euch wird sie sich heben . . . (Báseň Die Künstler.) O filosofii Schillerově vydali u příležitosti letošní slavnosti známí Kantovci H. Vaihinger a Bruno Bauch spis: Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant. Festgabe der Kantstudien s příspěvky též od Euckena, Liebmann, Windelbanda, Cohna, Schmidta, Kleina. U nás je ohlas Schillerovy slavnosti v přednáškách prof. A. Krausa, jež měl v universitní extensi a dr. J. Krejčího, jež o Schillerovi přednáseti bude v učitelském spolku Komenský. Ministr rytíř Randa našel příležitost, aby ve vzletném článku v N. Wiener Tagblatt dočkal se vlivu Schillerova na náš kulturní rozvoj. Randa míní, že díla Schillerova kosmopolitismem, pravou svobodou a ideální láskou všelidskou prochnutá působila na mysl českého národa ubněteného absolutismem a vnímavého pro všechny ideje pokrokové tím mocněji a rychleji, an jedno znamenité drama Schillerovo hraje v Čechách. Randa připomíná, že r. 1859 byla pořádána slavnost Schillerova na Valdštýnském plácku v Praze, již se účastnili Češi i Němci stejně nadšeně. Vedle prof. Brinze byl slavnostním řečníkem prof. Tomek, jež řekl, že málokterý básník měl takový vliv na probouzející se literaturu jako Schiller. Randa tomu přisvědčuje a mimochodem přirovnává k Schillerovi Svatopluka Čecha, ke Goethovi Vrchlického. Zdá se však, že ony ideje, jež hlásá Schiller svými básněmi, nepůsobily na probouzející se život český přímo z jeho děl, nýbrž že tu už byly odjinud a že v literatuře působení Schillerova umění není znatelných stop. Slavnost r. 1859 vlastně byla politickou a Schiller dal jen vnější příležitost k projevu, jehož tendence neměla s významem Schillera pro Čechy co činiti. Svědčí o tom přípitek, jež při banketě o slavnosti té pronesl básník Ebert: Der Sänger, den wir heute feiern — laut mahnt er stets zur Einigkeit — Drum wollen wir auch heut' betheuern — In allen Wechselln künftiger Zeit — Als einer Mutter gleiche Söhne — Vereint

zu geßn im Heimatland — Für alles Edle, alles Schöne — für alles Gute Hand in Hand. Kf.

Gerhart Hauptmann pronesl při slavnosti na jeho počest pořádané od presidenta vídeňské akademie Eduarda Suesza připítek, z něhož zaznamenati zaslouží tento pasus: »Víte, že nejsem řečníkem a lidé, kteří se cítí schopnými úsudku, říkají, že nejsem ani dramatikem! Než nemám-li předností, jimiž se zástupci tohoto oboru co do pozorování lidstva snad neobjektivnějšího vyznačují, sdílím aspoň jejich slabosti, a jednou takovou slabostí jest, že nedovedu z polyfonie své duše nechat mluvíti jeden hlas zvlášť, i kdyby to byl můj hlas vlastní. Tak tomu dnes, tak tomu bývalo jindy: vždy se hlásilo z nitra mého více hlasů, a abych do toho přivedl nějaký řád, nezbývalo mi nic jiného, než mnohohlasé projevy: psal jsem dramata. Buďte mi nutno činiti to i nadále, neboť dosud jest to moje nejvyšší forma života a výrazu. Avšak jako řečník musím býti stručným. Vidím zde státníka, učence, umělce spojeny na čistě společenské půdě. Jest v tom krásný symbol, jehož význam v tomto kruhu přímo se pocituje. Veškeré snažení na tomto světě jest druh přizpůsobování se temnotě (eine Art Dunkeladaptation). Věda a umění, tyto dvě sestry a pravé dcery kultury vyznamenávají se vyšší měrou této schopnosti a především ostatním mají cit pro vznešeno, tuchu světla nadzemského a nadzemské harmonie, která jsouc dosud nedostupnou (das Un-zu-längliche!) jednou stane se skutkem. A jakož obkličeni jsouce záhadami tu přívětivými, tu hrůznými, přece bezpečně kráčíme v před, tak nechat nám zachována zůstane důvěra v cile nepochopitelně vznešené, která je vůdčí hvězdou badatelů a umělců v jeho práci a nechat nás pojí vždy, nejen v tomto okamžiku.« Kf.

Francouzské kursy v Grenoblu. Universita v Grenoblu pořádá pro cizozemce dvojí kursy od několika let: 1. Kursy prázdninové od 1. července do 31. října, 2. Kursy celoroční trvající po dobu školního roku. V roce minulém účastnili se prvního kursu 372 posluchači, celoročního 231. V programu na rok běžící zamýšlí se novota methodou fonetickou. Každý posluchač bude mít příležitost, aby pomocí fonetických aparátů, jež jsou k dispozici v Laboratoire de phonétique experimentale, poznal svou vlastní výslovnost a sám poznávaje její chyby naučil se je opravovat na základě správné výslovnosti podané učitelem. K praktickému vyučování v mluvení, čtení a překládání připojeny budou přednášky o literatuře francouzské od počátku XVII. století. Zápisné obnáší 40 fr., na šest neděl, za každých dalších čtrnáct dní platí se 10 franků, za celý kurs 60 fr. Zapsati možno se kterýkoli den a počítá se ode dne zápisu; nějakých průkazů není k tomu potřebí. Účastníkům, kteří se dali zapsati na 2 měsíce a kteří podrobí se zkoušce v druhé polovici srpna, bude vydáno vysvědčení o návštěvě kursu. Za ubytování a stravování platí se 150 fr. měsíčně. Kdo by se chtěl uskrovniti, může dostati byt a zaopatření za 100 fr. měsíčně (30 fr. za jeden pokoj s nábytkem a 70 fr. za stravování v hostinci.) Účastníci ohlásiti se mají po příchodu svém v sekretariátu du Comité de patronage des Étudiants étrangers v universitě, kdež se jim dostane náležitých pokynů bezplatně. Dotazy adresovány buďtež předsedovi komitétu, jímž jest p. Marcel Reymond. Generálním sekretářem je prof. na fakultě právnické p. Capitant. Kf.

Moderní Karel Moor. Před soudem v Amiensu byla nedávno tlupa lupičů, jejíž náčelník Jacob jest tím zajímavý, že přiznává se k zločinům za vinu mu kladeným otevřeně, odůvodňuje je stanoviskem svým anarchistickým, jež mu ukládá bojovati proti nespravedlivému zřízení nynější společnosti. Je to inteligentní a vtipný muž, sčertlý v novější literatuře nejen anarchistické ale i filosofické vůbec. V odpovědích svých a poznámkách, jimiž jednotlivé momenty přeličení provázel, citoval se zálibou Moliéra, Bibli, Nietzsche a bavil velice obecnost svými výklady. Časopisy uvádějí některé jeho výroky. Při výpovědi svědka, jemuž byly od člena Jacobovy tlupy ukradeny stříbrné hodinky, řekl: Poctivý dělník nenosi stříbrných věcí, to je přívlastek kapitalismu a kapitál je lup. Byl jsem tudíž jen soudcem, jenž nespravedlivě nabytý majetek navrátil mezi lid. Když se měl zodpovídati ze svatokrádeže, řekl: »Kdybych chtěl vypočísti všechny zločiny, jež byly spáchány duchovními ve jménu božím, potřeboval bych k tomu několik dní. Náboženství je mrtvo, věda je usmrtila, nebudu se dotýkati mrtvoly. Pod záminkou, že opatří věřícím požitky na onom světě, hromadí duchovní statky na tomto světě. Vim, co mluvím, neboť jsem vydrancoval množství duchovních. U každého z nich našel jsem pokladnu, u některých více pokladen, a nebyly tam naložené slanečky! Byly v nich hezké sumičky, které posílali hlupáckové milému pánu bohu a které na cestě zadrženy byly od popů.« O šlechtě připomněl: »Šlechta pojišťovala si šťastný život zločiny, lupem, prostitucí. Nikdy nečinili urození páni nic, leč okrádali lid a ničili. Dnes touží jako jindy po penězích a slávě a provdávají své dcery americkým prasátkářům.« Při obžalobě ze zhařství podotknul: »To je rámusu pro jeden zapálený dům, kdežto tomu, že Ludvík XIV. zničil ohněm celou zem ve Falešku, se divíte a velebite to jako hrdinství!«

Zajímavý zjev ten je důkazem, že dosud nevymizel typ zločinců à la Babinský, jenž v morálce pověstí lidových docela neplatí za zločince.

Kř.

Jules Verne, spisovatel »přírodovědných románů«, zemřel 24. března v Amiensu. Nar. 8. února 1828 v Nantes. Studoval práva v Paříži, ale oddal se úplně spisovatelství. Román *Cinq semaines en ballon* vydaný r. 1863 založil jeho slávu a literární historii, jakož i esthetice způsobil problém, jsou-li verneovské romány uměním, o němž diskutováno i u nás (prof. Durdík). Zdařilé líčení povah, skvělé popisy krajín tropických, výtečné črty z psychologie a života zvířat i rostlin, zručné a vtipné využitkování vědeckých detailů za podklad děje, dovedné zkonkretisování vědeckých hypotéz, takže čtoucímu zdají se takřka hotovou skutečností, napínavé situace, krásná řeč — to vše dovede vzbuditi zájem čtenáře, je výborným prostředkem poučení — avšak to všechno nestačí na umění. Zásadně nemožno sice říci, že by se podobnými prostředky nemohlo sloužiti skutečnému umění. Vědecky fantastická scenerie je zrovna tak myslitelná jako mytická a báchorkově fantastická; také poučná tendence nemusí vaditi umělecké ceně díla. Avšak nesmí býti ani scenerie ani efekty ani poučná didaktická nebo morální tendence hlavní věcí; neboť umění předvádí prostřednictvím krásy v konkrétní formě ideje, které má uskutečňovati člověk svým životem, ukazuje ideály životní a hledí pro ně nadchnouti, učí chápati život ve světle

určitých idejí. Toho jsou ve Verneových románech jen nepatrné stopy a nemožno je tudíž ceniti za díla pravého umění. Verneovi zůstává zásluha jiného druhu než vavřín umělecký: zpopularisování vědy a vzbuzení zájmu pro pokroky vědeckého badání a vědecké vynalezavosti.

Verne byl v jistém smyslu objevitelem nebo lépe věstcem příštích vynálezů. V prvním románu konstruoval fíditelný balon, kteroužto myšlenku zaměnil fíditelným vzduchomotorem (Robur vítěz); v Cestě kolem světa komponoval parovůz-automobil, v »Dvacet tisíc mil pod mořem« podmořský člun. V románě »Utrpení Číňana v Číně« jest jakási předtucha fonografu.

Mnohé jeho romány zpracovány pro scénu a tvořily svého času repertoární kusy odpoledních představení a dosud jejich přitažlivost na širší publikum neochabla úplně.

Soudní psychologie. Podnětem universitních profesorů v Giessenu Mittermaiera, Sommera a Dannemanna a několika soudních úředníků, státních zástupcův a lékařů ustavil se dne 5. listopadu 1904 »Spolek pro soudní psychologii a psychiatrii ve velkovévodství Hesském«. Spolek má za účel studium a rozebírání psychologických a psychiatrických otázek v životě právním. Členem spolku se může stát každý právník, lékař, dále kdož jest účasten právního života, péče o mládež a vězně jako úředník, konečně kněží. Spolek se dělí v odbory (po jednom pro každou provincii); dvakrát do roka má se konati hromada valná. Představení odboru — každý má tři — tvoří představenstvo Spolku.

Kč.

Cena z nadace Kantovy. Představenstvo Společnosti Kantovy mělo dne 11. ledna t. r. v Halle na S. schůzi, v níž usneseno první rozepsání úlohy o cenu z nadace Kantovy. Na zpracování vytkeno téma: »Kantův pojem poznání, srovnán s pojmem Aristotelovým«. Cena za nejlepší práci ustanovena na 500 m. Budou-li majetkové poměry nadace příznivy, udělí se i cena druhá a třetí. Lhůta dodání prací kuratoriu university v Halle n. S. určena do 1. října 1906. Rozhláška o udělení ceny bude dne 22. dubna 1907 (v den narozenin Kantových).

Kč.

Prof. Konrad Vilém Röntgen dosáhl 27. března šedesátého roku věku svého. Würzburgská universita oslavuje tento den zvláštní slavností a odhalením pamětní desky Röntgenovy. Od 30. dubna do 3. května trvá v Berlíně Röntgenův kongres.

Kč.

Knihy dobrých autorů nazývá se sbírka, již vede a vydává Kamila Neumannová. Dosud vyšly Paul Adam, Listy z Malajska, román v překladě St. Neumanna, Frid. van Eden, Malý Jeník v překl. Arn. Procházky, St. Przybyszewski, Malstrom přeložil F. B. Dlouhý. V dalších svazcích budou zastoupení Verhaegen, Descaves, Mirbeau, Wyspiański, Multatuli, Wilde, Nietzsche a j. Máme-li z vyšlých spisů a ze jmen auctorů, jichž překlad se připravuje, souditi na ráz sbírky, jest konstatovati sklon k mystickému symbolismu a skoro žádnou souvislost s programem anarchistickým, který hájí St. Neumann v »Novém Kultě«. Úprava je velmi vkusná, cena svazků nepřesahující dosud K 1.50 poměrně, laciná a spisy vydané stojí za čtení.

O. HOSTIŇSKÝ.

Esthetické názory Gottfrieda Sempera.

Předneseno ve »Filosofické jednotě« dne 10. prosince 1904.

Na konci listopadu r. 1903 sté výročí narození Gottfrieda Sempera zavdalo museím, školám, spolkům a časopisům uměleckému průmyslu věnovaným, jakož i kruhům architektským příležitost, vzpomenouti si tohoto znamenitého muže a jeho blahodárné činnosti. Jako architekt patřil mezi nejskvělejší zjevy XIX. století vůbec, organisatorskou prací pak, již zahájil v Londýně 1851 u příležitosti světové výstavy průmyslové svými plodnými návrhy na poli školském a museálním, stal se reformátorem moderního průmyslu uměleckého, jemuž nad to hojnou činností literární, vrcholící v monumentálním díle »Der Stil«, poskytl i pevný vědecký základ technický. Londýnské organisace (South Kensington Museum a škola k němu přidružená), na jejichž zřízení Semper měl vliv, napodobeny pak na kontinentě, i stalo se tak, že — cestou přes Vídeň, která již od let šedesátých má ve svém »Rakouském museu pro umění a průmysl« a své umělecko-průmyslové škole přímo vzorné ústavy toho druhu — též Praze dostalo se 1885 i musea i školy pro umělecký průmysl, založených na ideách Semperových. Proto také umělecko-průmyslové museum obchodní a živnostenské komory pražské uctilo svého času památku Semperovu a při tom čestný úkol promluvit v budově musejní 7. února 1904 o významu G. Sempera pro umělecký průmysl na mne byl vložen.

Samo sebou rozumí se, že vlastní téma této přednášky byly praktické snahy a zásady Semperovy v oboru architektury a uměleckého řemesla, že tudíž naznačení povšechnějších jeho názorů esthetických bylo sice tu i tam nezbytné, přece však ustupovati

musilo do pozadí.*) Ale dle mínění, ba pevného přesvědčení mého esthetik a theoretik Semper nemá o nic menší význam, než praktický umělec architekt a reformátor odborné výchovy umělecko-průmyslové. Tato poslední stránka jeho působení arci všeobecně je známa, tak že v dějinách výtvarného umění muž ten má na vždy zabezpečeno skvělé místo; naproti tomu však dějiny esthetiky podnes jsou mu dlužny uznání a ocenění, jež po právu a plnou měrou zasluhuje, jakožto jeden z hlavních činitelů uměleckého nazírání v druhé polovici XIX stol.

Jak málo je znám esthetik Semper, jak se nedoceňuje a přehlíží i mezi vlastními krajany, toho nejpádňším dokladem je Ed. v. Hartmannova »Die deutsche Aesthetik seit Kant« (1886), v níž i jméno Semperovo marně hledáme, kdežto o Richardu Wagnerovi — zjevu to, jak uvidíme, Semperovi blízkém — na nejednom místě (třeba jednostranně) se pojednává a předmluva na tomto doplňku vůči starým dějinám Zimmermannovým (1858) si zakládá. A přece Hartmannovi, jenž byl původně malířem, mohl býti geniální architekt dosti blízký, ať nedím sympatický; ale úplné opomenutí jeho v dějinách německé esthetiky souviselo zajisté se zjevnou a okázale hlásanou nechutí Hartmannovou k veškeré esthetice, která nemá ráz spekulativní a formu systematickou, tak že na příklad i lecos z toho, co velicí umělci psali o svém oboru, pohrdavě odbývá jako »populární« esthetiku, před jejímž přeceňováním dokonce varuje.***) Jinak se v literatuře esthetické setkáváme se jménem Semperovým nanejvýš tam, kde se projednávají otázky přímo stavitelství a uměleckého řemesla se týkající, a i pak pravé pochopení jeho významu nalézáme jen u auktorů, kteří sami jsou odborní výtvarníci. Jestliže však Friedrich v. Stein (»Vorlesungen über Aesthetik«, 1892, posmrtné vydání), ač stojí vlastně na poli docela jiném, totiž hudebním a básnickém, v několika zmínkách, sice stručných, prozrazuje lepší smysl pro význam Semperův, vysvětlíme si to snadno tím, že měl důvěrné styky s Richardem Wagnerem.***)

* * *

*) Předmlůvka moje uveřejněna jest ve výtvarnickém časopise »Dile« (1904, č. 4—5, str. 73 a n.); mohu tudíž odkázati k ní jakožto k doplňku této přítomné stati.

**) Také M. Schasler ve své »Geschichte der Aesthetik« (1872) o Semperovi mluví, a Wagnerovi podává — pět řádků.

***) Dr. v. Stein byl totiž vychovatelem Wagnerova syna Siegfrieda. — Jsou tu dva různé životopisy Semperovy samostatně vydané a to hned po jeho smrti. Jeden z nich napsal jeho syn, známý historik umění Hans Semper: »Gottfried Sem-

Životopis Semperův ukazuje nám vzácnou mnohostrannost studií, neobyčejnou energii životní, neúnavnou snahu organisátorskou a ovšem v první řadě vysokou potenci uměleckou. Tím vysvětluje se, že v tolika různých oborech poskytoval nejplodnější podněty.

Rodilý Hamburčan*) z počátku kolísal mezi klasickou filologií a matematikou, zároveň však probouzely se v něm vlohy umělecké a otec přál si míti z něho právníka. Na universitě v Gottinkách zahájil v září 1823 studia mathematická, ale vedle znamenitých matematiků Gausse a Thibauta poutali ho i historik Heeren a klasický archeolog Gottfried Müller, z jejichž přednášek čerpal Semper své nadšení pro antické umění. Vedle toho pěstoval také vědecké nauky vojenské, ale nestal se, jak sobě kdysi přál, vojákem, nýbrž obrátil se konečně k architektuře, kterou studoval nejprve v Mnichově, potom v Paříži. Zde velkolepá Cuvierova srovnávací sbírka paleontologická v Jardin des Plantes přivedla ho na myšlenku, že podobnou methodou možno studovati i vývoj umění, zejména architektury, a zjednati si tak základy nauky o slohu. Tyto úvahy náleží době ještě před vystoupením Darwinovým; později pak těšilo ho ovšem, že i u zamilovaného svého klasika Seneky našel v 90. epístole základní jednu myšlenku Darwinovu v slovech: »Naturae est enim, potioribus deteriora submittere. Mutis quidem gregibus aut maxima corpora praesunt, aut vehementissima.«

per, ein Bild seines Lebens und Wirkens. Mit Benützung der Familienpapiere« (Berlin, 1880). Druhý vydal stavební rada Constantin Lipsius pod názvem: »Gottfried Semper in seiner Bedeutung als Architekt« (Berlin, 1880). Z toho, co jinak psáno bylo o Semperovi buď ve větších dílech souborných, umělecko-historických a biografických, buď v nekrologích rozličných časopisů, z nichž Fr. Pechtův původně v »Allgem. Zeitung« uveřejněný přídán k druhému vydání »Stilus«, týká se přímo esthetických názorů Semperových hlavně nekrolog Josefa Bayera v »Zeitschrift für bildende Kunst« (1879, zejména str. 359 a n.). — Nejnověji pojednal o Semperovi Albert Fischer v článku »Die aesthetischen Anschauungen Gottfried Sempers und die moderne psychologische Aesthetik« (Archiv für die gesamte Psychologie II., 1904, str. 362—422). Zvěděl jsem o něm teprve, když tato moje rozprava byla napsána a také ve »Filosofické jednotě« přednesena; ale po jeho přečtení necitil jsem nijakou potřebu měniti cokoliv na své přednášce, upravuje ji pro »Českou Mysl« Fischer přiblíží (správně dle titulu) k Semperovi jen se stanoviska moderní psychologické esthetiky; ale zdá se mi, že čině toto své stanovisko jediným měřítkem hodnoty Semperových názorů kritikuje je poněkud jednostranně. — Spis u Fischera uvedený prostě: »Sommer: Gottfried Semper« neznám.

*) Hans Semper uvádí jakožto datum narození Gottfrieda Sempera 29., Lipsius pak (dle matriky prý) 30. listopad 1803.

S červencovou revolucí r. 1830, kterou zažil ještě v Paříži, rozhodně sympatisoval. Na podzim toho roku však nastoupil více než dvouletou studijní cestu přes jižní Francii do Itálie, Sicílie a Řecka, odkud začátkem r. 1833 vrátil se přes Řím a Milan. Na klasické půdě zajímaly ho především dvě otázky: souvislost umění s celým ovzduším přírodním a kulturním a pak význam antické polychromie pro poznání původu a zákonů architektury. Výsledky, k nimž během těchto studií dospěl a jež pak v celé řadě spisů svých vykládal, došly po mnohých zápasech konečně plného uznání i se strany kruhů vědeckých, které si vážily vzácného zjevu velkého umělce vládnoucího celým aparátem filologickým a po vydání hlavního díla Semperova »Der Stil« jmenovala universita curyšská auktora čestným doktorem 1864, mnichovská akademie věd svým členem 1866.

Na podzim r. 1834 stal se Semper profesorem stavitelství a přednostou školy stavební na umělecké akademii v Drážďanech, kdež otevřela se mu i značná praktická činnost stavitelská. Zde stačí uvést pouze jednu stavbu, totiž dvorní divadlo, které v dějinách stavby divadelní má přímo epochální význam. Revoluční hnutí na konci let čtyřicátých strhlo do svých proudů také Sempera. Měl účastenství v květnovém povstání drážďanském r. 1849, byl i rádcem při stavbě barikád a ovšem po potlačení vzpoury musil prchnouti (jako i Richard Wagner, jenž od r. 1842 byl v Drážďanech kapelníkem), stíhán jsa zatykačem. Žil pak nějaký čas v Paříži, odkud r. 1851 byl povolán do Londýna, aby tam upravil na světové průmyslové výstavě oddělení švédské, dánské a kanadské. Již v Paříži zabýval se pracemi literárními, v Londýně pak bohaté zkušenosti na výstavě nabyté nejen pracím těm prospívaly, nýbrž zavdaly i podnět k působnosti organisátorské. Měl vynikající účast při založení umělecko-průmyslového musea (z něhož se později vyvinulo South-Kensington Museum) a na spojené s ním škole kreslířské a architektské stal se profesorem.

V letech 1855—1871 byl na curyšském polytechnikum opět profesorem architektury a ředitelem školy stavební; také zde rozvinul praktickou činnost stavitelskou, jejímž vrcholem jest nová budova polytechnika samotného, a zvláště plodným byl za svého pobytu ve Švýcarsku jakožto spisovatel.

R. 1871 povolán do Vídně, aby zde (společně s Hasenauerem) provedl stavbu obou dvorních museí, k níž časem se přidružila i přestavba císařského hradu a nová budova dvorního divadla činoherního. Současně s těmito velkými podniky prováděla se dle Semperova

návrhu nová divadelní stavba drážďanská, když první požárem (1869) byla zničena. R. 1877 vzdal se Semper přímého účastenství v řízení staveb vídeňských a k zachránění chatrného zdraví svého obrátil se do Itálie. Zemřel 15. května 1879 v Římě.

Ze spisů Semperových s opominutím drobnějších článků, dobrých zdání, referátů a přednášek uvádím tyto důležitější v chronologickém pořádku: 1834: *Vorläufige Bemerkungen über bemalte Architektur und Plastik bei den Alten.* 1845: »Ueber den Bau evangelischer Kirchen.« 1851: *Die vier Elemente der Baukunst.* 1852: »Wissenschaft, Industrie und Kunst.« 1853: »Entwurf eines Systems der vergleichenden Stillehre.« — »Ueber den Zusammenhang der architektonischen Systeme mit allgemeinen Kulturzuständen.« 1854: *Ueber das Verhältnis der dekorativen Künste zur Architektur.* 1856: »Ueber die formelle Zweckmässigkeit des Schmuckes.« 1859: »Ueber die bleiernen Schleudergeschosse der Alten.« 1860—63: »Der Stil« (dva svazky). 1869: »Ueber Baustile.« — Většina menších spisů otištěna je souborně v »Kleine Schriften von Gottfried Semper«, jež r. 1884 vydali jeho synové Manfred a Hans. »Stil« v druhém vydání vyšel 1878—1879.*)

* *

Semper byl především velký umělec a horlivý organisátor. Ale veškerá praktická činnost na obou těchto polích opírá se o dějiny a sdruženou s nimi theorii umění, o zcela určitý názor umělecký: bylť zároveň vynikající myslitel a badatel. Bystrý kritický soud vedl ho k nespokojenosti se současným uměním, a ta zase k názorům od panujících velmi odchylným, ba přímo revolučním.

Tomu, kdo probíraje se životem a dílem Semperovým blíže poznává tuto svéráznou osobnost, vnucuje se při každém téměř kroku paralela s Richardem Wagnerem. Snad dokonce nejlépe by se význam a vliv Semperův objasnil úvahou, které by slušel název »Gottfried Semper a Richard Wagner«. Nehodlám však paralelu tu prováděti naveskrz a podrobně; arcí se jí také nebudu vyhýbati, ba naopak nejednou se k ní rád vrátím. Zde především dlužno poznamenati, že již osobní styky obou těchto mužů, jakož i společné ovzduší, v němž několik let žili, leccos vysvětluje; k tomu pak přistupuje i ne jeden rys příbuznosti duchovní a skutečná umělecká kongeniálnost.

*) V následujících řádcích citováno jest první vydání »Stilu«.

Semper byl o deset let starší. Vliv jeho na Wagnera byl snad proto hlavně z počátku větší, než naopak Wagnerův vliv na Sempera. Oba žili v Drážďanech a byli v královských službách, jeden jako profesor a dvorní stavitel, druhý jako dvorní kapelník. Nemohlo býtí zajisté nic přirozenějšího než výměna myšlenek o reformě divadla mezi staviteltem novostí svou proslulé budovy divadelní a básníkem-skladatelem, jenž zpěvohru a tou vlastně celé drama chtěl postavit na nové základy. Semper dovedl oceniti a pochopiti Wagnerovy ideály, a smělym tehdy jeho snům o slavnostním divadle vlastním jeho zpěvohrám věnovaném dopomohl k architektonickému vtělení. Důkazem toho byly již plány a model divadla takového pro Mnichov (1865) projektovaného, ale neprovedeného; později však v Bayreuthu (1876) alespoň v hlavních rysech a ovšem značně skromněji myšlenka Semperova došla uskutečnění. Právem proto při zahájení her bayreuthských také k přítomnému Semperovi obracela se všeobecná pozornost.

Semper i Wagner strženi byli společně do revoluce, od níž toužebně očekávali také obrození umění. Ale kdežto po útěku z Drážďan Semper vrhl se do praktického života, organisoval v Londýně výstavy, musea a školy a tím i nejširším kruhům prospíval, Wagner zprvu jen v zátiší (arci ne vždy klidném a bezstarostném) tvořil, psal knihy a partitury. A přece byl Wagner v jistém ohledu šťastnější: měl v Lisztovi obdivuhodného umělce výkonného a neobmezeně oddaného přítele, jemuž jedině a to dokonale důvěřoval, poněvadž zkouška na »Tannhäusera« ve Výmaru, již přítomen byl na své cestě do vyhnanství, přesvědčila ho, že Liszt dovedl nejvěrněji vycítiti a tlumočiti jeho nejsmělejší záměry umělecké. Semperova musejní budova drážďanská (královská obrazárna) však, která se právě stavěla, když tvůrce její prchnouti musil, dokončena byla cizí rukou, ne k jeho úplné spokojenosti.

Ve vyhnanství za několik let oba tito mužové značně snížili a zmírnili své naděje v převrat revoluční; možno říci, že vystřízlivěli z revoluční horečky. Ale reformátory zůstali přece a umělecké snahy své podporovali i literárně, neúnavně a důrazně opakující své esthetické kredo. Arci u Sempera nekryje se na první pohled předmět jeho literární činnosti s předmětem umělecké praxe tou měrou, jako u Wagnera. Onen psal nejraději o historii a prae-historii, o technice a esthetice umění, aby mu otevřel nové dráhy pro budoucnost, při svých čelných stavbách však užíval veškeré nádherly vyspělé renesance italské. Wagner naproti tomu stále a se zálibou sice vracel se ve svých úvahách uměleckých k vůdčí

myšlence, již kdysi byl označil jako »drama budoucnosti«, zahrnující v sobě nejvyšší snahy veškerého umění, ale ta zároveň byla i poslední metou jeho vlastního uměleckého tvoření. Semper nové umění prorokoval a připravoval, Wagner je sám uskutečňoval.*)

A ovšem ještě další rozdíly nalézáme mezi nimi při zevrubnějším zkoumání. Semper, skrz na skrz praktik, mnoho se zabývá technickými otázkami, a to třeba až do nejmenších podrobností. Wagner k technické stránce a k detailům obrací svou pozornost skoro jen tam, kde běží o umění výkonné (dirigování, provozování oper atd.); jinak dává přednost pojmání a kritice s hlediska vyššího, povšechnějšího. A dále, jestliže Semper jeví se nám ve svých spisech jako encyklopedista výtvarného umění, v první řadě arci stavitelství a drobných řemesel uměleckých, možno ve Wagnerovi spatřovati spíše specialistu, jehož nad jiné zajímá otázka po poměru mezi hudbou a ostatními uměními, zejména poesii.

Tolik je však jisto, že oba tito mužové způsobili velký převrat v uměleckých názorech XIX. století, ovšem nenáhle a ne bez bojů, a že oba své ideály vybudovali na podkladě historickém. Víme, že Sempera vedla láska k antice, jejíž polychromie ukázala mu cestu k prvkům stavitelským a tím k novému ponětí o slohu, Wagnerovi zase na mysli tanula řecká tragédie, tak že snahy jeho byly vlastně stupňováním a dovršením toho, co kdysi, nyní před třemi stoletími, dalo vznik dramatické hudbě vůbec. Oba pak byli nad to nejen velcí umělci, ale také velcí myslitelé; Wagner měl

*) Pohlížím zde na literární činnost Wagnerovu jako na celek a nechávám stranou rozlišování různých období v ní. Jen jedné důležité věci nemohu se nedotknouti. Roku 1854, když komponoval »Walküru«, tedy již po vydání směrodatných spisů svých (*Das Kunstwerk der Zukunft, Oper und Drama*) poznal Wagner spisy Schopenhauerovy. To bylo pro něho epochální událostí, tím nastala mu velká krise, ale krise člověka a filosofa, nikoliv umělce. Neboť nejen že pak ve skladbě »Walküry« a celé další tetralogie, jejíž text byl ostatně již na počátku padesátých let hotov a r. 1853 i vytištěn, pokračoval beze vši změny slohu, on ani v pozdějších dílech svých v podstatě neodchýlil se od uměleckých zásad hudebně dramatických, jež plynuly z jeho dosavadních názorů o poměru mezi poesii a hudbou. Této praxe umělecké nedotýká se ani ono nové spekulativní nazírání na podstatu umění a zvlášť hudby, jež nenáhle v něm vznikalo za vlivu Schopenhauerova (Beethoven). Ostatně jen »Tristan« a »Parsifal« povstali celi v době tohoto vlivu; a ten jeví se ovšem velmi patrně v obou těchto básních, sotva však v jejich hudbě, na které vidíme kromě samozřejmého odrazu celkové nálady básnické pouze postupující přirozený vývoj skladatelův. Text »Meistersingrů« napsán sice teprve na začátku let šedesátých, ale podrobný plán zhotoven již r. 1845 v Mariánských lázních, jakýsi vliv Schopenhauerův mohl se tudíž jeviti jen při podrobnějším provedení tohoto textu — v hudbě ovšem stop nezanechal. (Srv. o tom Hugo Dinger *R. Wagners geistige Entwicklung*. 1902. I. 327 a n.)

více sklonu k spekulaci, ač namnoze historisující, Semper byl empirik a proto stal se přímo historickým badatelem.

* *

*

Své názory Semper nevyložil v soustavném spisu o esthetice; vycházel vždy z odborných úvah uměleckých, při nichž arci naskytovala se mu hojná a také vítaná příležitost rozhovořiti se o hlavních zásadách této vědy. Ale právě proto nelze očekávati, že obraz jeho esthetiky bude úplný, všestranný a dokonale souvislý. Mezery tudíž v jeho výkladech esthetických vytýkati mu nesmíme, jen na tom všechno záleží, zdali a pokud jeho výroky o záhadách a otázkách esthetických jsou jednotné a souvislé v tom smyslu, že se v nich jeví určitost, pevnost a stálost jednou zaujatého stanoviska uměleckého. Proto výklad o Semperově esthetice musí začíti s jeho t h e o r i í u m ě n í.

Především zajímá nás Semperovo učení o v z n i k u u m ě n í, a tu bije do očí velký důraz, jež klade na ú č e l n o s t: »Jen jednoho pána zná umění, potřebu. Zvrhá se, je-li poslušno rozmarů umělcových, více ještě rozmarů mocných ochránců umění.« »Způsobení krásna nemá býti účelem umění. Krása je nezbytnou vlastností uměleckého díla jako prostornost je vlastností těles. Nikoho nenapadlo, aby postavením kolosu nějakého znázorňoval pouze čistý pojem velikosti.«*) Tak psal Semper 1834; později poněkud se mírnil, ne sice ve věci, ale ve výrazu, a určitěji se vyjadřoval, že potřebou vykládá jen vznik umění, které pak vývojem historickým povznésti se má k ideální kráse, a poukazuje k tomu, že krása není ani tak vlastností, jako spíše účinkem předmětu. Ostatně dokonalost musí býti základem každému dílu umění; jeť idea tato i východiskem i cílem uměleckého tvoření.***) Neboť jako všeliká nepohoda a svízel života fysického nutí člověka k rozličným vynálezům, jimiž opatřuje si ochranné přístřeší a všeho druhu pohodlí, tak i duševní potřeba ukojiti touhu po dokonalosti vede k tomu, že hra fantasie vykouzluje mu dokonalost, která skutečnému světu schází a ukájí tak jeho »kosmogonický« pud. Je to vlastně umělecký požitek z krásna přírodního. (Tím míněno je o b r a z n ě u m ě n í v ý t v a r n ě.)

S druhé strany však těší zase člověka již sám z á k o n t v o -

*) Kl. Schr. 217, 226.

**) Stil, II. 389.

řící přírody, jakmile ho postřehuje v pravidelnosti periodických řad prostorových a časových i ve vlastních výtvorech a výkonech; tak vznikají hudba a architektura, obě nejvyšší, čistě kosmická (nikoliv napodobivá) umění, jejichž zákonodárné opory žádná jiná činnost umělecká postrádati nemůže.

Dále pak zápasení bez konce, hrozný zákon silnějšího, dle něhož jeden požírá druhého, aby sám zase byl požrán . . . tento bezmezný proces ničení vyznívá v neutěšený názor: jednotlivé je stvořeno, jen aby celku sloužilo za potravu. K tomu přistupují pak i jiné ještě nesrovnalosti, absurdnosti v světě zevnějším, jakož i bouře, vášně, rozpory v našem vlastním nitru. Tomu všemu unikáme alespoň na okamžik pomocí umění, které tyto spory a boje uzavírá, do úzkého rámce vkládá a k dočasnému smíru přivádí. Tak vznikly umělecké projevy lyricko-subjektivní a dramatické. Má tudíž umění též cíl jako náboženství, totiž povznášení se nad nedokonalostí života, zapominání pozemských utrpení a zápasů vůči zjevu dokonalého.

Názory tyto, zde ovšem jen v stručném výtahu podané, rozvádí Semper v úvodu (»Prolegomenech«), »Stilu«.*) Výslovně podotýká, že tak činí, poněvadž některé tyto myšlenky jsou jeho vlastní. Tím patrně naráží na shodu s tehdejšími časovými proudy — tenkrát na př. právě vystupoval Darwin se svou naukou — aby tak uhájil svou prioritu, pokud myšlenky jeho byly starší.

V pěkném přehledu nalézáme Semperovy úvahy o původu obrazného umění, jak prostorového, tak časového, a to zároveň jako podklad jeho klasifikace, v dobrém zdání, které 28. března 1874 poslal akademické radě v Drážďanech, s nímž dohodnouti se měl o návrzích na uměleckou výzdobu své nové (druhé) divadelní budovy drážďanské. Podávám zde příslušný vyňatek z tohoto dobrého zdání, poněvadž zajímavý tento spis Semperův je málo známý a také poměrně málo přístupný.**)

»Nekonečný boj o život, hrozný zákon silnějšího, jenž vládne celou přírodou, zdá se býti i obsahem naší vlastní pozemkové existence a dějin lidstva vůbec.

»Zde ctnost, nevinná, obětovaná k usmíření cizí viny, špatný muž lži a zradou nad silným a spravedlivým vítězí, obrovské vášně povah hrdinsky založených, se vzdorem Titanů brojících proti mravu, zákonu, moci, osudu, ano i proti samému božství.

*) I. Str. XXI.—XXIII.

**) U příležitosti stoleté památky narození Semperova otiskl jej vídeňský týdeník »Die Zeit«, 28. XI. 03.

»Tam nahodilosti, absurdnosti, surovosti, triviálnosti. Fantasie ve sporu se skutečností, bláznovství odporující samo sobě i světu, konečně šašek, jenž všechno popírá.

»Slovem, nic než rozpory, rozbroje, nesrovnalosti a pošetilosti.

»Přece však mysl člověka uprostřed děsivých dojmů tohoto zdánlivě bezzákonného postupu lidských dějin domnívá se zaslychati vyšší zákon protivy ty jednotící z ojedinelých akordů, jež mezi tolikerými zlozvuky konějšivě k ní pronikají.

»To stačí rozumem nadanému, jenž ptá se vždy proč? a k čemu?, je-li mu nad to vštípen (eingempft) pud vlastního tvoření uměleckého, aby si budoval malý vznikající svět, jako by mikrokosmický výtah nebo nástin filosofie dějin lidstva tím, že se pokouší dáti úryvkovité části těchto dějin umělecky formální průběh ve hře nebo v obraze, tak že se vyobrazení to jeví jako celek příčinnými svazky spjatý, v sobě úplný a alespoň v tomto smyslu ideí dokonalosti vyhovující, jejíž plný výraz v nesmírném celku cítiti a pochopiti není nám souzeno.

»Tomuto uměleckému snažení odpovídají mezi uměními optickými malba historická a genrová, mezi uměními tonickými historická hudba (oratorium) a epické básnictví, mezi opticko-akustickými pak drama v širším smyslu, v tom totiž, který zde všechny projevy umění divadelního i s operou a s pantomimou v sobě zahrnuvati má.«

Ještě o jedné myšlence musím se zde zmíniti pro její zajímavou zvláštnost. Nalézáme ji v poznámce při úvaze o principu zdobného obkládání a úboru konstrukcí stavitelských:*) »Myslím, že strojení se a maskování je tak staré, jako lidská civilisace a že záliba v obou je totožná se zálibou v onom konání, které lidi činí sochaři, malíři, architekty, básníky, hudebníky, dramatiky, slovem umělci. Veškeré umělecké tvoření s jedné strany, veškerý umělecký požitek s druhé předpokládá, abych se vyjádřil moderně, jakýsi rozmar masopustní, — v záři světél masopustních je právě ovzduší umění. Zničení reálnosti, hmotnosti je nezbytné, má-li forma jakožto významný symbol představovati samostatný výtvar člověka . . . nic však nepomáhá maskování, jestliže za škraboškou není věc v pořádku, anebo nestojí-li škraboška za nic.«

S těmito názory konečně souvisí i to, co Semper praví o vlastním předmětu umění ve spise »Ueber Baustile:**) »Co

*) Stil, I. 231, 232.

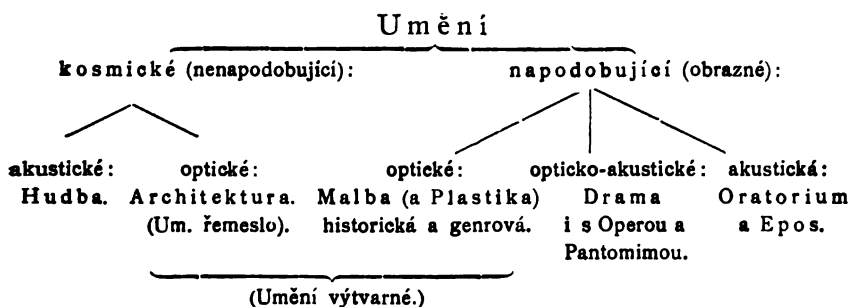
**) Kl. Schr. 403 nn.

tedy jest s hlediska nejpovšehnějšího látka a předmět veškerých snah uměleckých? Myslím, že smím tak nazvat člověka ve všech jeho poměrech a vztazích k zevnějšímu světu; a sice člověka I. jako individuum, II. kolektivního člověka, III. lidství, ideál lidský, jakožto nejvyšší úkol umělecký. Další vývody objasňují to v oboru stavitelství a umění příbuzných. První kategorii odpovídá úbor těla, přístřeší atd., druhé pak stavba ve službě náboženství a státu, jako chrám, ležení, palác atd., a třetí konečně umění na ideální výši stojící, kterou nám znázorňuje chrám řecký.

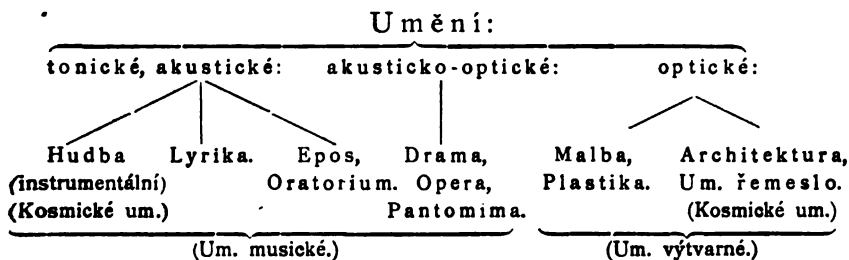
* *

*

Z tohoto ze všeho snadně sestojíme si přehled Semperovy klasifikace umění. Můžeme si ho znázorniti dvojím schématem. Buď odlišíme především kosmická (nenapodobující) umění od obrazných (napodobujících) a tato pak dělíme ve smyslu onoho dobrého zdání o výzdobě drážďanského divadla. Tedy:



Anebo užijeme hned z prvu onoho dělidla, přihlízejícího k smyslu, z nichž umění vychází a k nimž se obrací, asi takto:



Konečný výsledek je ten, že vznikají tři, po případě dvě skupiny, totiž buď umění optických, akustických a opticko-akustických,

anebo jednak musických, jednak výtvarných. Toto poslední třídění nabývá u Sempera většího významu již tím, že on jednotu umění výtvarných hájí s toutéž přesvědčeností a důrazností, jako Wagner hájí jednotu skupiny musické. Jednotnost oboru výtvarného není sice vždy a všude skutkem, ale přece, a to právě na nejvyšších monumentálních výtvorech právě tak, jako na samých začátcích umění činí se patrnou a rozhoduje tím o uměleckých zákonech vůbec.

Semper odvolává se v té příčině ovšem k dějinám umění, především ke vzoru řeckému. Zde — pravi již 1834 ve svém nejstarším spise »Vorläufige Bemerkungen über bemalte Architektur und Plastik bei den Alten« — duchu řídícímu stalo se dílo monumentální »souborem umění, jenž jako jednotný, souvislý výtvarný umělecký svými jednotlivými součástmi se vykládal, rozvíjel, dotvrzoval. I podával se tak sám sebou poměr architektury jakožto zvláštní uměny k ostatním sestrám. Na pomnících byla umění povolávána tu v krásném závodění, tu v rozmanitých sdruženích společně působiti v choru. Choragem byl architekt, on je vedl; jeho jméno již to pravi. Byl k tomu zvolen ze středu umělců, méně pro naprosté mistrovství ve všech uměleckých přednostech, než spíše pro zvláštní dar přehledu, rozvrhu sil, správného zřetele k poměrům a hospodárnosti prostředků.«*)

V tomtéž smyslu i na mnohých jiných místech mluví o architektuře. Jest na př. »společná součinnost všech ostatních odvětví uměleckých k velkému monumentálnímu účinku a dle vedoucí idey«.**)

Toto pojmání architektury připomíná nám nejen Vitruviův chvalořečící výměr tohoto umění***) nebo lépe řečeno praktické zásady, jimiž se od antiky počínajíc řídilo všechno velké umění, nýbrž i Wagnerův výklad o uměleckém »dile budoucnosti«, v němž choru umění musických vévodí básník-dramatik, poněvadž drama je mu účelem, hudba pak a všechno ostatní pouhým prostředkem výrazu. Vždyť Semper v »Stilu«†) sám užívá výrazu »umělecké

*) Kl. Schr. 225.

**) Kl. Schr. 344.

***) De architectura I, 1: Architecti est scientia pluribus disciplinis et variis eruditionibus ornata, cuius iudicio probantur omnia, quae ab ceteris artibus perficiuntur opera etc.

†) I. 442.

dílo budoucnosti«, když mluví o době, v níž řecký chrám se teprve připravoval.

Ba, brožurka »Die vier Elemente der Baukunst« z r. 1851 obsahuje velmi zřetelnou narážku na Wagnera a jeho snahy na poli dramatickém. Uvádím zde řádky ty v plném znění: »U Řeků mohla se tato harmonie [díla architektonického] uskutečňovati jen volnou a přece vázanou součinností rovnoprávných prvků, demokracií v uměních. Kdo dá nám k tomu klíč?*) Ale i tomu, kdo by jej měl, zůstalo by hellenské umění také nadále cizím. Může-liž z Orku opět svolati chor, z něhož vyvřelo drama, při němž všechna umění a hellenská země, moře a nebe, i sám celý národ spolupůsobili k společné oslavě? A všechno to zůstalo by přece jenom blouznivým příznakem, dokud se národní život náš neutváří v harmonický zjev umělecký, podobný řeckému za krátké doby jeho výkvětu, jen ještě bohatěji. Stane-li se to, pak rozřešeny jsou všechny záhady! Kde jsou ti, kdož domýšleli na tuto možnost?**)»

A nejinak než Wagner v starších spisech svých brojí proti osamocování, čili, jak on to rád nazývá, egoismu jednotlivých umění, ač jinak je uznává za nezbytný průchod v celkovém vývoji historickém; i Semper takovou izolaci nejednou přísně kritizuje.

Monumentální stavitelství totiž vzniklo teprve potom, když v uměleckých řemeslech byl se již »typicky ustálil a formuloval jakýsi zákonník praktické esthetiky«, takže si od nich »vypůjčilo hotovou již mluvu tvarů«; řemeslné obory ty tvoří čtyři velké skupiny: umění textilní, keramické, tektonické (tesařství a vůbec konstrukce dřevěná) a stereotomické (kamenictví a konstrukce zednická). »Arciť zákony krásy a slohu, které v řemesle uměleckém a v umění vůbec poznáváme, poprvé byly ustáleny a soustavně pořádány od architektů.***) Proto při snahách k obrození umění směřujících, »všechno na tom záleží, aby se znova sjednotilo, co falešné theorie dříve rozvedly. To je všeobecný požadavek času, jenž také v naší otázce se uplatňuje«. Propast mezi tak zvaným drobným uměním a rovněž tak zvaným vysokým uměním Řekům známa nebyla; dlužno ji zase překlenouti, ale umělecké akademie

*) »Kdybychom jej měli, věděli bychom rázem, čím byli Řekové, jež naši učenci teď nazývají národem po výtece plastickým.«

**) Vier Elemente, 8.

***) Stil I str. VII. — Kl. Schr. 344., 266.

neblahým vlivem svým spíše ji ještě rozšiřují, přispívajíce k izolaci umění.†) Semper klade tudíž ve všech svých návrzích na úpravu museí a zřízení škol velikou váhu na souvislost všech činitelů uměleckého díla monumentálního a pouhým zlomkům a částem z celku vyrvaným přičítá jen podmíněný význam výchovný, žádá totiž, aby souvislost ta znázorňovala se alespoň pomocí modelů monumentálních staveb.

(Dokončení.)

†) Wissenschaft, Industrie und Kunst, 69. — Stil I. str. VII., XIII.

VLADIMÍR NEZMAR:

Subjektivism a objektivism v novodobé filosofii zvláště německé a francouzské.

(Pokračování.)

V nervu, jehož resistance je menší, stejný popud způsobuje děj podobný; přece však jsou jisté rozdíly. Napjetí bude patrně pro menší odpor nervem kladený menší, následkem toho i takový popud, který v nervu méně přizpůsobivém nevyvolal jiného účinku kromě napjetí, může se zde uplatnit ve formě p o h y b u. V dalším ději může z téže příčiny větší kvantum popudové energie býti vynaloženo na pohyb; jinými slovy: kvalita popudu bude v tomto případě lépe, intenzivněji vyjádřena nežli v případě, kde přizpůsobivost byla menší, za to však povaha nervu bude zde vyjádřena slaběji.

V obou případech tedy energie popudu*) jest nucena podstoupiti jakýsi rozklad: jisté kvantum její jest zabráno překonáváním odporu, jehož výrazem jest napjetí nervu, ostatek způsobuje pohyb. Obě tato kvanta jsou vespolek v poměru nepřímém: čím více energie jest zabráno odporem nervu, tím méně jí zbude pro pohyb sám a naopak.

Co platí o nervech jednotlivých v ů b e c, platí též o celku nervstva. Krátce můžeme říci: činnost dvou organismů, jichž nervstvo se liší různým stupněm přizpůsobivosti, různí se — jsou-li ostatní podmínky (zde tedy: vlivy okolí) stejné — tím, že v organismu, jehož nervstvo je méně přizpůsobivé, bude vyvoláno více

*) V dosavadním výkladu měli jsme na zřeteli především popud vnější, působící na periferní konce nervů; avšak tytéž zásady platí o činnosti nervů centrálních, kde tedy je popud vnitřní; jde právě jen o všeobecné znaky činnosti nervové.

nervového napjetí a méně energie se tudíž uplatní v pohybech nežli v organismu, jehož nervstvo je přizpůsobivější; neboli že v činnosti prvního bude povaha jeho vlastní (resp. povaha jeho nervstva) vyjádřena intenzivněji, za to však povaha popudův slaběji nežli v činnosti druhého. Prozatím zůstaňme pouze při této dedukci.

4. Pravili jsme dříve, že dění psychické jest neodlučitelně připojeno k dění nervovému, takže každému stavu vědomí a každé kvalitě stavu vědomí odpovídá nutně jistý korelát fyziologický. Jednajíce o t. zv. poznatkových stavech vědomí určili jsme v nich dvojí stránku: subjektivní (vědomí) a objektivní (předmět tohoto vědomí), které se sice vždy pospolu objevují jakožto neodlučitelné, avšak stupněm uvědomění liší; také těmito všeobecným znakům psychického děje musí tedy odpovídati nějaký korelát v ději nervovém. A vskutku: shledali jsme také v tomto ději dvě stránky: napjetí a pohyb, jichž intensity jsou vespolek v poměru nepřímém. Máme tedy dvě dvojice v ději psychickém stránku subjektivní a objektivní, v ději nervovém napjetí a pohyb. Jaký je bližší poměr těchto dvojic? Jinými slovy: ku kterému členu první dvojice je korelativem napjetí, ku kterému pohyb? Odpověď je na snadě: napjetí, v němž jak bylo ukázáno, dochází výrazu především nervstvo, korelát to vědomí vůbec, odpovídá patrně subjektivní stránce v ději psychickém, kdežto pohyb, jakožto ona složka nervového děje, ve kterém se vyjadřuje především kvalita popudu, tedy něčeho, co je mimo organism a mimo subjekt, odpovídá předmětné stránce psychického děje.

Z toho pak vyplývá další důsledek: Kde resistance nervstva je větší, tam v úhrnu poznatkových stavů vědomí bude stránka subjektivní uvědoměna více, než kde resistance nervstva je menší; za to však uvědomění stránky objektivní bude slabší, čili představování bude méně jasné a určité. Jinými slovy: typu subjektivistnímu v řádu psychickém odpovídá v řádu fyziologickém typ méně přizpůsobivý (= větší resistance nervstva se vyznačující); korelátem typu objektivistního jest v řádě fyziologickém typ přizpůsobivější. Tímto způsobem uvedli jsme tedy oba směry filosofické, o nichž studie tato jedná, na podmínky fyziologické.

5. Avšak nevybíhá celá tato theorie vlastně v materialism? Snadno mohl by vzniknouti takový úsudek, a proto nebude docela zbytečno objasniti poměr nervového a psychického dění určitěji, než se dosud stalo. Co je to vlastně nerv, děj nervový atd.? Kdybych mohl pozorovati nějakým způsobem mozek živého člověka, viděl

bych tento mozek, t. j. skupinu uzlin a vláken nervových, jisté děje mozku atd., ale všechno to: mozek, nervy, tyto děje, zkrátka vše to, co jest předmětem fysiologie, jest mi tu dáno jen jakožto předmětná stránka mých vjemův a představ. Člověk, jehož mozek takto pozoruji, současně má jisté myšlenky, city a pod. Kdybych učinil toto dvě: jednak zmíněné předmětné stránky představ svých, jednak vědomí onoho člověka, členy rovnice — kdybych tedy řekl: tyto nervy, tyto děje nervové toť jsou ty a ty představy, myšlenky tohoto člověka, jsou jim rovný — anebo kdybych ono myšlení učinil nějakým přívlastkem, přídavkem nervstva a jeho dějů (tedy zase: předmětných stránek mých představ): byl by to ovšem materialism; a byl by to zároveň blud; neboť ani v nejpodrobnějších poznatcích o nervstvu a jeho dějích není obsaženo jakožto znak nebo přívlastek tohoto nervstva a jeho dějů představování, neřku-li aby jim bylo rovno; a také v mém myšlení není obsaženo žádné zprávy o fysiologickém dění, které se současně s ním v mozku odehrává, a které by pozorovatel jiný mohl tam postřehnouti: kvality mých myšlenek nejsou nikterak rovný ani podobny kvalitám oněch nervových dějů. Avšak na základě četných pozorování a zkušeností jsem oprávněn k úsudku, že kdekoliv jest takový a takový stav duševní, tu jest takový a takový děj nervový; že není vůbec žádného psychického děje, jemuž by neodpovídal korelativní děj v nervstvu. Tím jest dán *parallelism*. Avšak nutno ještě o krok dále postoupiti v těchto úsudcích. Představy jsou, jak dříve již bylo vyloženo, výrazem vztahů mezi subjektem a objektem; o tom co jest tento subjekt a co jest tento objekt, nepovídají mi ničeho, nýbrž pouze o jejich vztazích mne zpravují. Nevím následkem toho a nemohu věděti, čím jest tento nerv a nervové dění in abstracto, odezíraje od vztahu k mému poznání — substrát předmětné stránky mých představ jest jako v každém tak i v tomto případě nepoznatelný; a obdobně jest i substrát podmětné stránky mých představ nepoznatelný, neboť představy ty nezpravují mne o podmětu jako takovém, nýbrž pouze o jeho vztazích ku předmětu. Jisté důvody, které zde rozváděti nemožno, ospravedlňují úsudek, že tento nepoznatelný substrát subjektivního a objektivního je totožný; anebo přesněji: substrát mého vědomí (neboli to, čeho stavem mé vědomí jest) a substrát předmětné stránky představ, které by měl člověk pozorující, co se děje v mém mozku, jest totožný. Tímto způsobem stává se *parallelism* dříve vyslovený *parallelismem monistickým* nebo také *agnostickým*.

6. K předcházející úvaze o nervové přizpůsobivosti a psychi-

ckých soujevech jejích třeba ještě dodatí toto: v jednotlivých konkrétních případech shledáme ovšem neurčité množství dalších rozdílů individuálních; neboť jednak již pojmy »větší« a »menší« přízpůsobivosti jsou povšechné a relativní — viděli jsme již, proč není možno stanoviti měřítko určitější; — jednak i v témž individuu přízpůsobivost všech částí nervstva nemusí nutně býti stejná. Po-
držíme-li toto v paměti, můžeme pokračovati v dedukcích svých o nervové přízpůsobivosti a soujevech jejích bez obavy, že bychom zavdali příčinu k nedorozumění: nejde nám o určité, konkrétní případy individuální, o popis a výzpyt nervové přízpůsobivosti a psychického života určité osoby, nýbrž o znaky obecné, většímu nebo menšímu počtu takových případů společné.

Můžeme mluviti o rovnováze nervstva a o porušování této rovnováhy; každý děj, každá změna v nervstvu je takovým porušením. Jestliže je nervstvo méně poddajno popudům, udává se takové porušení obtížněji a potkává se s úsilnější reakcí; rychlost však, jakou se reakce tato šíří od jednoho střediska, v němž právě rovnováha porušena, k ostatním, jest poměrně malá. V nervstvu o značné přízpůsobivosti udává se tudíž porucha rovnováhy snadno a reakce, nalézající jen slabé překážky, jsou náhlejší a rychlejší.

Korelátém nervové rovnováhy je rovnováha duševní; této bez oné mysliti nelze. Pověděli jsme však dříve již, že tato rovnováha za stavu vědomí není nikdy dokonale uskutečněna: každá představa, každý cit atd. jest jejím porušením: vědomí tedy jest značeno jednak porušováním rovnováhy, jednak tendencí k jejímu uskutečnění. Uvažujme každý z těchto momentů zvlášť.

V případě, kde přízpůsobivost nervstva je menší, bude též porušování duševní rovnováhy znesnadněno. Již v dřívějším výkladu ukázali jsme, že v případě tomto jednak jasnost a určitost představování je poměrně slabší, jednak i vůbec je vjemů a představ ve vlastním slova smyslu méně, jelikož mnohé popudy způsobují v nervstvu jen napjetí, nejsouce s to překonati jeho odpor; tyto skutečnosti objevují se nám nyní v novém světle. Zbývá dodatí k nim, že rytmus představování bude v tomto případě volnější, namáhavější jaksi, než je-li nervstvo popudům přístupnější. Na tomto principu zakládají se jisté rozdíly letor. Dva lidé na příklad jdou městem, dosud jim neznámým; oba jsou poměrně stejně bezstarostní, stejně zaujati pozorováním předmětů, mimo něž se berou; můžeme tedy říci, že na oba působí popudy přibližně stejné. Avšak způsob vnímání není u obou stejný. Jeden z našich turistů velmi jasně a určitě vnímá podrobnosti pozorovaných předmětů;

střídavé jejich obrazy vtiskují se velmi výrazně v jeho ducha, takže ještě, když má město již za sebou, dovede si jasně zobrazit, co viděl. Druhému naproti tomu vše splývá v neurčité směsici; také on vidí sice mnohé předměty, tytéž jako jeho společník, ale jakoby jich neviděl; obrazy jejich jdou jaksi mimo jeho »já« sotva se ho dotýkajíce a nezůstávajíce v něm téměř žádných stop. Chce-li si vštípnout obraz některého předmětu, stojí jej to námahu; zastavuje se, nutí do pozornosti a přece obraz je mnohem méně určitý než obraz téže věci u soudruha, který ji viděl jen letmo. V jeho vědomí převládá stav, označovaný v psychologii jménem »obecné nálady«; popudům jest podstoupiti zápas s touto náladou, aby ji prolomily, čímž se jednak apercepce zdržuje, — pozornost potřebuje delšího času, aby byla upoutána — jednak se dojmy stávají o tolik matnější, kolik energie bylo vyčerpáno úsilím prolomit odpor »obecné nálady«.

Vědomí prvního pozorovatele, jsouc prosto nálady tak těžkopádné, podobá se kaleidoskopu obrazů velmi jasných; apercepce, potkávajíc se s menšími překážkami, je rychlejší. Tento člověk se vžívá do reality, kterou vidí; již v jeho vnějším chování pozorujete větší čilost a hybnost, která však není těkavostí; zrak jeho vskutku netěká sem tam neurčitě — neboť jednotlivé předměty jej upoutávají — ale také neprodlévá příliš dlouho u věci jedné, poněvadž není třeba dlouhého času, aby byla upoutána jeho pozornost, a aby obraz předmětu se vtiskl v tohoto plastického ducha.

Důležitější pro náš předmět jest moment druhý. V nervstvu, byla-li rovnováha jeho porušena — a to se děje každým popudem — objevuje se tendence k opětovnému docílení rovnováhy té; ovšem že výsledkem této tendence nebývá z pravidla rovnováha dokonalá, nýbrž t. zv. rovnováha hybná, novými a novými popudy rušená. Rozdíly nervové přizpůsobivosti projevují se i zde pozoruhodným způsobem. Při větší resistenci jest patrně docílení rovnováhy znesnadněno, tendence pak směřující k docílení rovnováhy té uplatňuje se jakožto napětí nervstva, které novými popudy bývá buď uvolňováno, buď ještě sesilováno. Naproti tomu větší přizpůsobivost má za následek, že rovnováhy se docílí snáze i rychleji a v nervstvu je tudíž napětí méně.

O psychických korelátch uvedených právě jevů netřeba se příliš šířiti. Také ve vědomí pozorujeme tendenci k duševní rovnováze; i zde to může sotva býti rovnováha jiná leč hybná, poněvadž každý nový stav vědomí znamená poruchu této rovnováhy. Je-li nervstvo značně přizpůsobivé, docílí se psychického vyrov-

nání (mohli bychom též říci se Spencerem: ujednocení nebo ucelení) snáze a rychleji nežli při větší resistenci nervové; v tomto případě objevuje se za to více úsilí.

To jsou ovšem jen nejpovšehdnější zásady: konkrétní případy a projevy tendence k rovnováze budou se lišiti dle různých způsobů poruchy, a mimo to každý jednotlivý děj takový může s různých stránek býti pozorován. Přihlédáme-li k životu duševnímu pouze, můžeme dle známého třídění jevů vědomí mluvit o tendenci k rovnováze v oboru poznatkovém, v oboru snahovém a citovém. Pro nás je nejdůležitější prvý: obor poznatků. Výrazem tendence po vyrovnání jest v tomto oboru snaha po jednotném názoru světovém, po jednotné formuli, která by shrnovala a vyjadřovala veškerenstvo přerozmanitých našich poznatků, vyzdvihujíc to, co jim je společno, a vyrovnávajíc sporné jejich elementy; můžeme tuto snahu označiti též jakožto snahu filosofickou. Tento úsudek ve spojení se závěry dříve učiněnými vede nás k dedukci, že více filosofického úsilí se asi objevuje u lidí typu subjektivistního, neboli takových, jichž nervstvo je méně přizpůsobivé, nežli u lidí typu objektivistního; dále že ve filosofii směr subjektivistní převládá; a konečně, že filosofie subjektivistní odlišuje se od své soupeřky větší těžkopádností, namáhavostí myšlení, zdoluhavostí logického postupu. Toho, co posléze řečeno, dotkli jsme se již dříve; druhá z těchto dedukcí jest rovněž potvrzována zkušenostmi z dějin filosofie: kvantum filosofické práce náležející směru objektivistnímu vskutku mizí oproti převaze filosofie subjektivistické.

Po stránce volní, které můžeme se zde také, alespoň letmo, dotknouti, znamená větší resistance nervstva znesnadnění jednoty vůle, ale za to větší její úsilnost a vytrvalost; větší přizpůsobivost opět dává tušiti převahu reflexů a afektů.

Kap. V. Rozbor sociologický.

Poučky o souvislosti způsobu nazírání na svět s fyziologickou a psychickou strukturou člověka dovolují nám též činiti jisté závěry na povahu toho kterého národa, známe-li jeho filosofii. Jsou sice skeptikové, kteří prohlašují pojem »národní povahy« za fantasmagorii — jest prý dovoleno mluvit pouze o povaze jednotlivců, nikoliv o povaze národa, právě tak jako nelze mluvit o »duši« národa a pod.; takové výrazy jsou jen novým vydáním scholastických entit. V tomto úsudku jest pravdy tolik, že ná-

rodní povaha neexistuje oddělena od povah jednotlivých příslušníků národa, poněvadž národ jest právě souhrn těchto příslušníků svých a ne něčím mimo ně nebo nad nimi existujícím. Avšak již tento fakt, že mluvíme o souhrnu těchto příslušníků národa jakožto o celku, musí přece mít nějakou příčinu; ale jakou? Co nás opravňuje tyto rozptýlené jednotlivce shrnovatí v takový celek a činití rozdíly mezi různými celky — národy, na př. mezi národem českým, německým, francouzským? Je to snad pouhá libovůle řeči? Nikoliv: oprávněnost pojmu »národ« není čerpána z pouhé gramatiky. A také ne z geografie, jako bychom totiž vyslovujeme: »národ« vždy měli na mysli obyvatelstvo jistého společného území; pak bychom zajisté mohli mluvití též o národu švýcarském nebo americkém, ale nemohli bychom Čechy v Americe žijící přičísti k národu českému. Výklad jest prostě tento: tito jednotlivci, které shrnujeme v pojmu »národa«, mají cosi společného; existuje v nich jisté přizpůsobení a společenství znaků dílem vnějších a velmi zjevných (na př. jazyk, obyčej), dílem vnitřních a skrytých, fyziologických i psychických, jichž souhrn jmenujeme národností: a bylo by lze věru těžko pochopiti, že by staletý, ano tisíciletý pobyt souvislých generací v jistém prostředí, vytrvale se opakující stejné aneb velmi podobné vlivy působící na tyto generace, nezůstavily v nich žádných stop, že by nevytvořily nenáhlým postupem v obyvatelstvu tom vlastností dědičně více a více utvrzovaných, kterými se jednotlivci, z nichž toto obyvatelstvo — nyní: národ — se skládá, sobě navzájem podobají, ale zároveň odlišují od národa jiného, který žil a žije v jiných podmínkách.*) Existují-li však takové společné, dědičně utvrzené a tudíž trvalé vlastnosti, musí býti nutně v nějakém vztahu také ke způsobu myšlení,**) jaký v tom kterém národě shledáváme; již a priori lze souditi, že i v tomto způsobu myšlení setkáme se u různých příslušníků národa s jistými podobnostmi, neboli že existuje jistý psychický národní typ a že tento u různých národů je různý. Shledáváme na příklad, že v národě německém objevilo se v posledních několika staletích daleko více lidí, kteří jevíli zájem na filosofické

*) Od podrobnějšího výkladu zde nutno upustiti, abychom nezašli příliš daleko do oboru ethnologie a abstraktní sociologie; také nám nejde tak o detaily, jako o poučky povšechné a základní.

**) Myšlení zde pojato v nejširším smyslu slova, tedy i čítí, chtění, citění v to zahrnující. Výrazem: způsob myšlení chceme označiti, že nám nejde tak o podobnosti obsahové stránky myšlení jako jeho formy neboli noetického jeho rázu.

práci, na budování «světových názorů», než v kterémkoliv národě jiném; shledáváme dále, že filosofické pokusy a soustavy těchto myslitelů všech aneb alespoň převážné jich většiny vykazují jisté rysy velmi příbuzné — valná většina jich přináleží směru subjektivistickému. Bezprostřední závěr, který by odtud bylo možno jčiniti dle výsledků předchozích úvah, byl by ten, že v německém národě vyskytlo se více myslitelů typu subjektivistního (t. j. takových, v jejichž vědomí převládá uvědomění subjektivní, a jejichž nervstvo se vyznačuje poměrně větší resistencí) nežli v národech jiných. Ale proč se nevyskytlo tolikéž myslitelů téhož duševního typu u Francouzů? Proč u těchto zaujímá literatura filosofická oproti literatuře jiných oborů místo dosti podřízené? A proč nejčelnější z filosofů, kteří zde jsou, jsou buď objektivisty aneb alespoň jsou tomuto směru blíže než subjektivismu?*) Máme na vybranou: buď popřeme souvislost těchto fakt, o jichž vysvětlení se nám jedná, s národní povahou, anebo ji připustíme. Zvolíme-li prvou eventualitu, octneme se v celém bludišti náhod a problémů, jichž uspokojivé řešení na základě zákona příčinnosti zdá se sotva možným. Již tento pokus poučil by nás o větší pravděpodobnosti druhé eventuality, která také mnohem lépe vyhovuje zákonu příčinnosti;

*) V 17. století převládá Descartesův dualismus, o jehož objektivistním rázu zmínili jsme se již v I. kap.; 18. století je ve znamení sensualismu Condillacova a materialismu; ve filosofii 19. stol. přední místo zaujímá Comteův pozitivismus. Setkáváme se ovšem i mezi francouzskými filosofy se subjektivisty podobně jako zase v německé filosofii je zastoupen také materialismus a pozitivismus. Avšak tu je důležité připamatovat si toto. V Německu materialismus, nehledě ani k tomu, že kvantitativně i kvalitativně mizí oproti záplavě i hodnotě filosofie idealistické, jest reakcí proti výstřednímu idealismu a jest po většině imitací vzorů cizích, především francouzských, takže tímto rázem svým spíše potvrzuje naše mínění, že původním směrem filosofického myšlení v Německu je subjektivismus, než aby je vyvracel. Můžeme také poukázat k tomu, že v tomto materialismu německém jest i dosti prvků idealistických — na př. dialektická metoda Hegelova. V podobném poměru k filosofii francouzské jest francouzský idealismus. Objevuje se — alespoň v 19. století — především jakožto reakce proti výstřednímu materialismu a amoralismu, a jest do značné míry imitací vzorů cizích, především německých. (V 17. a 18. století má na idealismu, pokud se nalézá ve filosofii Descartesově, a okasionalistickém idealismu Malebrancheově podobně značný podíl náboženská tendence apologetická.) I v tomto případě tedy výjimka — idealismus — potvrzuje pravidlo (objektivistní ráz filosofického myšlení ve Francii). Že tato výjimka má rozsah větší než výjimka materialismu ve filosofii německé, jest ovšem pravda; ale to nemůže vzbudit podiv ani oslabiti náš úsudek o základním rázu francouzské filosofie, vzpomeneme-li si na úzký vztah mezi filosofickým úsilím a typem subjektivistním, který jsme dříve konstatovali.

v této druhé eventualitě jest však implicity vyslovena možnost usuzovati z rozdílů filosofického způsobu nazírání na svět na rozdíly povah národních. Takovým způsobem vedou nás kritické dějiny filosofie k ethnologii a sociologii.

Co tedy znamená ráz německé a francouzské filosofie, který jsme stručně naznačili, pro povahy obou národův? Patrně tolik, že německý národní typ je subjektivistní, francouzský objektivistní; v psychických pochodech u onoho převládá uvědomění stránky subjektivní, u tohoto objektivní; po stránce fysiologické vyznačuje se nervstvo v prvním případě větší resistencí (= menší přizpůsobivostí) nežli ve druhém.

Jakkoli sotva lze upříti pravděpodobnosti této dedukci, přece sama o sobě není s to poskytnout nám dostatečné jistoty; i jest třeba poohlédnouti se po jiných dokladech, které by byly s to ji ověřiti. Je-li povaha zmíněných národův taková, jak jsme stanovili, pak veškerý projevy společenského života národního jsou ve shodě s ní a rozbor jich potvrdí naši diagnosu. Avšak to jest úkol, který vybočuje nejen z vlastního předmětu a účelu této práce, ale i z mezí jí vyměřených; nicméně budiž nám dovoleno alespoň upozorniti ve formě co nejstručnější na některé takové pověřující okolnosti.

(Dokončení.)

EM. RÁDL:

O vitalistické nauce Leibnicově a Stahlově.

(Dokončení.)

Důslednější ve svém vitalismu, třeba ne tak všestranný, byl Jiří Ernst Stahl (1660—1734), dvorní lékař ve Výmaru a od r. 1716 pruský tělesný lékař v Berlíně. Jsa mužem přísných a pobožných názorů životních nesnesl příliš světového učení Descartovského a pokusil se proti němu postaviti učení nové, které mu bylo božským zjevením vnuknuto.

Chceme-li objasnit, co jest život, praví Stahl, třeba jest pochopiti jasně rozdíl mezi organismem a mechanismem. Slovo mechanism, mechanický stroj, mechanické síly, často se dnes užívá a rozumí se tím obyčejně tvar, velikost, poloha a pohyblivost; někteří se domnívají, že i pohyb na stroji viditelný anebo tendence ku pohybu (nisus motorius) patří k podstatě mechanismu. Nepřipouští se však, že by tyto pohyby, anebo sklonnost k pohybům v takovém stály k sobě vztahu, že by byly pohyby ty charakterisovány společnou tendencí. »Dnešním názorem jest,¹⁾ že každé těleso jest o sobě mechanické a nejen o sobě, nýbrž že se jen vzhledem k sobě samému pohybuje, nemajíc jiného smyslu, ani takového proč by se vůbec pohybovalo, aniž proč se právě tak, ani jak anebo proč se pohybovati má vzhledem k jinému tělesu. Takové pohyby mají sice také své následky, ale tyto nelze uhodnouti nikdy apriori (t. j. z účele), nýbrž jen aposteriori (z následku).

Od mechanismu se podstatně liší organism: rozdíl mezi oběma jest možno vystihnouti slovy, že na mechanismu pohyby se dějí, v organismu jsou způsobovány (facere — efficere); slovo »způsobovány« znamená, že jednotlivé děje v organismu nemají smysl samy o sobě, nýbrž smysl jim dává teprv cíl, pro který se dějí; a rovněž mají jednotlivé části činného organismu právě

¹⁾ Theoria medica vera 1708. Str. 63.

v tomto účelu svůj smysl. Přístroje, které jsou k nějakému účelu sestrojeny, nutno obecně nazývat organismy. Tím ovšem se neodmítá mechanické dění v organismu, naopak: »Organism jest vždycky vlastní a nutně mu patří míti mechanické složení; nejen vůbec, ano každé těleso nutně mechanicky sestrojeno jest, nýbrž i zvlášť, pokud totiž organism té věci, které přizpůsoben jest, svým mechanickým zařízením odpovídati musí.¹⁾«

Tvrdilo se ovšem, že se nemáme pořád ohlížeti po účelích věcí, a toto tvrzení jest správné, mluví-li se o problémech, dalekých pochopení, tak že není naděje vniknouti v tyto problémy, jako jest na př. otázka, za jakým účelem nebeská tělesa tak jsou uspořádána, jak je vidíme, anebo k jakému účelu jsou stvořena nejen tak nesčetná individua, nýbrž jednotlivé druhy hmyzu a proč se denně množí. Ale jsou zjevy, u nichž nikomu nenapadne účel od zjevu oddělovati, jako jsou na př. ústroje organismu: účelem očí jest viděti, svalů pohybovati, jazyka mluvití atd.

Nesprávně jest, tvrdí Stahl, do biologie²⁾ vnášeti fysiku a chemii, neboť jimi se zastírá pravá podstata biologie. Fysika zvlášť už odedávna operujíc s abstraktními pojmy, odvádí snadno od pravého poznání těla a zjevů životních; dnes zase zabývá se nejvšeobecnějšími popisy o hmotě, a tyto abstrakce kryjí se jen s málokterými skutečnými zjevy; pravé a činné příčiny těchto zjevů a důvody, proč se co děje, zůstávají této fysice cizí anebo nedostižné. Dnešní fysika klade dále důraz na hmotu, na hrubý tvar a na vztahy těl, nedbá však pohybů, síly a působení, časových poměrů, intensity těchto pohybů a jejich změn. Právem učili staří, že lékař tam začíná, kde fysik končí, ale toho se dnes nedbá. Fysikové nám nanejvýš mohou říci, jak by vůbec tělo mohlo býti poškozeno, ale to věděti není úlohou lékaře, který musí věděti jakým způsobem tělo poškozeno bývá, a jak je před poškozením chrániti.

Z podobných důvodů nelze ani na chemii vystavěti všeobecnou theorii o životě, neboť mezi chemickými a životními ději jsou zásadní rozdíly: jednoduché chemické sloučeniny nemají samy o sobě důvodu, proč by se měly po určitém čase rozpadnouti; živá těla však nikdy se neudrží po neomezenou dobu. Příčina, proč chemické sloučeniny se rozkládají, tkví v jednoduchém jich

¹⁾ Ibid. Str. 17.

²⁾ Stahl mluví o lékařství; ale jeho názory se dají beze všeho rozšířiti na biologii vůbec.

poměru k jiným chemickým substancím, které na ně působí. Živá těla však, třebas se jejich chemické substance velmi rychle samy o sobě rozkládaly, vydrží daleko déle, než jak by se pouze z chemické povahy jejich látek souditi dalo. Dále mají chemické pochody v těle jiný smysl než pouze chemický, neboť chemické děje v anorganické přírodě jsou závisly pouze na chemických látkách samých, kdežto v živém těle se děje ty regulují za tím účelem, aby se organism na živu a ve své celosti udržel. Proto také mají pouze živá těla schopnost živiti se — t. j. z látek jiných tvořiti látky podobné stavebním látkám vlastního těla; regenerace ztracených částí těla a množení jest také pouze živým tvorům vlastní, a nejen to, organismy mají dokonce zvláštní pudy, touhy, mají vůli, které je vedou k rozmnožování potomstva.

Avšak ani anatomie není biologu (vlastně lékaři) nutná, jak tak mnozí dokazují, neboť anatomie zná pouze vlastnosti klidného těla, nikoli síly, které jím pohybují. Tak jako by bylo nemožno z rozboru nebo z popisu hodinového stroje poznati zákony, kterými se pohyby jeho řídí, anebo poměr v jakém k sobě stojí části tohoto stroje (kolečka, zuby, číslice), anebo pochopiti čas, který se těmi hodinami měří, anebo dokonce poznati, jak se hodiny dělají a spravují, tak nepoznáme z pouhého popisu lidského těla, jakými nemocemi by trpěti mohlo, nebo jakými trpívá.

Duše jest to, která dává tělu život, která mu dává teprv pravý smysl; bez těla nemůže ovšem duše nic konat; nemůže čísti a ničeho poznávati bez smyslových orgánů; nemůže svoji vůli provésti bez služby ústrojů tělesných. Proto jest tělo nutné; jest nutné jako prostředek, který cíle duše možny činí. »Poněvadž celé tělo v celé své konstituci k oněm dvěma cílům směřuje a jim slouží, předně, aby vůbec zachováno zůstalo pomocí pochodů životních, za druhé, aby sloužilo smyslovým počítkům, lokomotorickým pohybům a konečně i přemýšlení: tím zřejměji jest z toho viděti, že jest to ten účel, pro který tělo tak sestrojeno jest.«¹⁾

To, co celé tělo na živu udržuje, jest něco jiného, než tělo samo, to jest právě duše: duše ovládá tělo, dává jeho činnosti potřebný směr, urychluje a uvolňuje tu činnost.

Ale jak působí duše, t. j. princip nehmotný na hmotné tělo? Někteří mysli, že prostředníkem mezi tělem a duší jsou velejemné látky, na které prý duše přímo působí; avšak ten názor jest patrně nesprávný, neboť může-li duše působiti na jemnou hmotu

¹⁾ Str. 258.

proč by nepůsobila přímo hned na hrubou? Jiní trochu správněji soudili, že jest mezi činností tělesnou a duševní pevný neproměnný poměr — předzjednaná harmonie; avšak to, že zkušenost jest možná a že fantasie matky může působiti na utváření potomka (zhlédnutí), dokazuje, že není takovéto předzjednané harmonie. Jiní konečně dovolávali se součinnosti různých duší; dříve rozeznávali duši vegetativní a sensitivní a později počet duší ještě rozmnožili (spiritus, archaei); to všechno však jest nesprávné, neboť jest zbytečno věřiti v několik principů činnosti v živém těle.

Stahl rozeznává hlavně dvojí činnost duševní: intelekt a úsudek. Úsudek a paměť zpracovává představitelný (figurabilis) materiál, intelekt má však daleko větší rozsah. Intelekt rozeznává ku př. různé zápachy, barvy, tony, pocity hmatové a p., jeho činnost jest primární, neboť žádným úsudkem, nýbrž přímým pozorováním dojdeme poznání proč tuto barvu od oné rozeznáváme a s touto stotožňujeme; také paměť nám tu nepomůže. Avšak i tehdy, když úsudek tvoříme, který jest odvozený, podléháme nějaké primární, v prvky už nerozložitelné činnosti: tvořice úsudek nemáme vědomí o tom, co ten úsudek tvoří, ani upomínku, jak toto neznámé úsudek tvořilo a co jej způsobilo. Podobně i v projevech vůle proniká tato prvotní činnost; chceme-li něco hoditi do určité vzdálenosti, chceme-li dáti pohybu určitou sílu, zvedáme-li nohy přiměřeně ke schodům, po kterých stoupáme atd. všude jest ona prvotní činnost duše účastna.

Duše se nejbezprostředněji projevuje pohybem (t. j. souborem změn v těle). Není správný názor, že tento pohyb, tyto změny pouze na hmotě těla a jejím uspořádání závisejí, tak že všude tam, kde hmota jest náležitě srovnána, už eo ipso správný běh proměn by měl trvati a že by nějakou opravou ve hmotě i pohyb do správného běhu byl uveden. Nesprávná jest tato domněnka, protože změny na živém těle nejsou úměrny proměnám hmotným, nýbrž tvoří dohromady jeden souvislý celek (duševní zjevy — to jsou takové změny — nejsou úměrny proměnám materiálním, ku př. množství požití potravy).

Duše uskutečňuje své cíle pohybem (činností), pohyb ten jeví se na př. v exkrecích a sekrecích, v oběhu krve a ve všech činnostech, které mají za účel zachování zdravého těla a ochranu před úrazem. Hmoty ovšem duše vytvořiti nemůže, může však hmotu z okolí zpracovati, na potřebná místa ukládati a tak svým účelům přizpůsobiti.

Duše ovládá ovšem výživu těla a činnost její jeví se v pro-

jevu hladu a ve schopnosti, uměti si najít vyhovující potravu. Hlad jest vůle duše po potravě, není to jen passivní reakce způsobená viděnou nebo cítěnou potravou, nýbrž jest to činnost z duše aktivně vycházející i tehdy, když není v okolí potravy, která by k hladu dráždila. Duše ovládá i trávení (assimilaci) potravy; při tom třeba rozeznávat ústroje, které zprostředkují přijetí potravy (ruce, zuby, jazyk, žaludek atp.) od trávení vlastního, které není výsledkem činnosti zvláštních orgánů, nýbrž jest elementární vlastností živého těla vůbec.

Duše ovládá i plození a vývoj. Jaký jest konkrétní průběh plození, Stahl ještě nevěděl ale tolik tvrdil, že zárodek nedostává síly, které vývoj jeho pohánějí zvenčí, nýbrž z vnitřka, z duše. Neboť umí-li duše hotové tělo ovládati, jistě umí si také toto tělo sama vystavět. Udati způsob, jakým to dovede, jest ovšem těžko, že to však možno jest, ukazuje analogie s fantasií: jako si jednohý ve fantasii může druhou nohu domyslit, tak duše dovede potřebný orgán vytvořit skutečně. Těžko jest také pochopiti rozmnožování duší, ale i tu jest možno si pomoci. Podstata duše záleží v činnosti projevované pohybem; pohyb pak jest stálé množení, neboť jest v každém následujícím okamžiku jiný a tuto jeho měnivost a množivost možno i na duši přenést. Pochází duše potomkova od otce či matky, nebo ze spojení duší obou? Stahl se určitě nerozhoduje, ale kloní se k starému názoru, že otec dává dítěti duši, matka tělo. Další vývoj si Stahl představuje tak, že nejprve povstává nervstvo, jakožto bezprostřední nástroj duše a pod jeho vlivem ostatní ústroje.

Porozuměti názorům Stahlovým není snadno i pro temnost názorů i pro těžkopádnost (latinské) řeči Stahlovy — jest zvláštní, že výtky těžké srozumitelnosti tak často právě vitalisty stihá. Hlavní myšlenkou Stahlovy soustavy jest jeho pojem duše jakožto principu činnosti životní pohánějícího. Tato duše Stahlova jest z části empiristický, z části metafysický pojem; empiristický potud, že činnost její možná ze životních projevů poznat, pokud známe život, potud známe i duši Stahlovu, a metafysický jest ten pojem v té věci, že Stahl, jsa pod vlivem nauk náboženských, duši svoji příliš spiritualisticky pochopil a postavil ji jako protivu těla: duše jest mu princip, který vládne nad tělem, který si tělo spravuje a staví, porušení těla není mu poruchou duše. Pro tuto věc označována byla a jest nauka Stahlova jako »animistická«. Leibniz byl v této věci obratnější, u něho duše a síla se od sebe neliší.

Konkrétní vady učení Stahlova jsou, že nepodal konkrétních

z á k o n ů činnosti duše, že se spokojil všeobecným, třebaš hodně obsáhlým dokazováním, že vůbec duše ta jest a za druhé, že tak zásadně odmítl chemii, fysiku a anatomii ze studia biologie. Vždyť i kdyby měl v tom pravdu, že duše ku svým účelům fysikálních a chemických zákonů a těla pouze jako prostředků užívá, nebylo by lze duši tu jinak než zase konkrétním studiem fysikálních a chemických činností v těle a stavby těla dopátrati se oněch účelů. Rozdíl jest tu jen ve formulaci konečného cíle studia: kdežto mechanistický biolog ve studium anatomie, chemie a fysiky živého těla zří poslední cíl své vědy, bude vitalista tyto zjevy studovati jako materiál, ze kterého bude souditi o podstatě životních zjevů; v konkrétním provedení tedy oba směry vyjdou na jedno a totéž.

Vliv Stahlovův hledati jest hlavně v naukách pathologických. V theoretické biologii působil zvláště na C. F. Wolfa, známého embryologa, a prostřednictvím svých pokračovatelů na X. Bichata, zakladatele histologie a skrze tohoto zase na německou naturfilosofii.

V letech šedesátých až devadesátých předešlého století byl vitalism překonaným stanoviskem; od té doby nabývá zase nových a nových přívrženců. Avšak tento nový vitalism není historicky spojen se směrem Leibnicovým a Stahlovým, ani se směrem vitalistů pozdějších, nýbrž jest dnes formulován jako protiva dnešního mechanismu. Kdežto mechanistický směr lze historicky sledovat bez přerušení až na Descarta a dnešní mechanisté stále se ještě Descarta dovolávají, byl vitalism ve svém historickém vývoji několikrát přerušen. Stahl postavil svou nauku jako protivu nejen mechanismu Descartovu, nýbrž odmítal bez hlubší analýsy i vitalism Aristotelův. Přívrženec Stahlovův C. F. Wolf byl se svojí vitalistickou embryologií umlčen (v polovici 18. stol.), pak se vitalism jen tak tak držel, až znova rozkvétl na začátku 19. století v německé naturfilosofii; po jejím odkvětu upadl vitalism docela a dnes zakládá se zase jako nový směr.

Jistě není správně a vitalismu zdrávo, že nehledí udržeti historickou kontinuitu. Studium názorů Stahlových stojí ještě dnes za to, a jak viděti z uvedeného výkladu, mnoho a mnoho z toho, co Stahl tvrdil, opakuje se dnes a podává se dnes jako myšlenka nová — a tak není záruky, že vitalism se svými naukami pokročí zásadně ku předu, překonáváje vědomě vady svých předchůdcův a pokračuje vědomě v zdokonalení přijatelných věcí vitalistů starších.

jevu hladu a ve schopnosti, uměti si najíti vy-
 hlad jest vůle duše po potravě, není to jen p-
 sobená viděnou nebo cítěnou potravou, nýbrž
 aktivně vycházející i tehdy, když není v
 k hladu dráždila. Duše ovládá i trávení
 tom třeba rozeznávati ústroje, které
 (ruce, zuby, jazyk, žaludek atp.) od
 výsledkem činnosti zvláštních orgá-
 nosti živého těla vůbec.

Duše ovládá i plození v
 plození, Stahl ještě nevěděl
 síly, které vývoj jeho p-
 Neboť umí-li duše hotov
 sama vystavěti. Udati
 že to však možno
 pohy v fantasii
 potřebný orgán
 společnosti neodvisle od nábo-
 množování dr-
 stavovského a politického přesvědčení ší-
 leží v činn-
 slovem i skutkem, a jichž příkladem je
 žení, neb
 1894 založená Ethische Gesellschaft, spojily se mezi-
 měnive
 vavem po prvním kongresu ethickém v Curychu (1896).
 tom-
 má sídlo v Londýně, kdež jest sekretářem nyní Gustav
 ur-
 a pokladníkem Dr. Stanton Coit (30 Hyde Park London).
 celého hnutí ethického representovaného tímto společ-
 pojednal Dr. J. Kaizl v 1. ročníku Naší Doby v Štátku
 a socialism, a o témž předmětu bude co nevidět pojednáno
 evlaštím šlápkem v České Mysli. Jednota Filosofická vstoupila
 předsedu svého ve spojení se spolkem vídeňským a bude
 v ní jednáno, zdali a jakým způsobem by se mohla tohoto hnutí
 směrujícího k nejušlechtilějšímu a lidstvu nejprospěšnějšímu zlí
 činné účastniti.

Aby členářstvo naše mohlo si utvořiti představu o významu
 hnutí ethického dříve, než dojde k tomuto jednání, podáváme tuto
 vztah se 12. zprávou sekretáře p. Spüllera, která vychází současně
 v listech vydávaných od ethických společností: Ethical Addresses
 and Ethical Record pro Ameriku, Ethics pro Anglii, Ethische Cultur
 pro Německo, Bulletin de l'Union pour l'Action Morale pro Francii,
 Mittheilungen der Ethischen Gesellschaft pro Rakousko. Budeme
 tak činiti pravidelně.

Zpráva zmiňuje se nejprve o tom, že připravuje se druhý
 mezinárodní sjezd ethický, který dle dohodnutí evropských

společností a American Ethical Union má se odbývat v září r. 1906 v Londýně. A sice jedná se o to, aby byly dva sjezdy, jeden svolaný přímo od výboru mezinárodního ethického svazu, druhý ve spojení s jinými spolky, které sledují podobné cíle v theoretických a praktických otázkách. Tento druhý sjezd by měl tedy za úkol netoliko pojednávat o základních problémech ethických, ale též o problémech ethiky užité (der angewandten Ethik). Především by přišla na přetřes otázka o vyučování morálce, která je na denním pořádku všech společností ethických, a jest se nadíti, že na základě sdělení podaného na sjezdě o dosavadních zkušenostech bude posílen požadavek a snaha po zavedení bezkonfesijního vyučování morálce na školách.

V poslední době přistoupila ke svazu pařížská Union pour l'Action Morale.

Na to podává se zpráva o tom, co nového se stalo v oboru působnosti jednotlivých společností.

Ve Spojených Státech. V Novém Yorku otevřena byla budova pro Ethical Culture School, v bezprostředním sousedství centrálního parku, pětipatrová s přízemkem a zahradou na vrchu, v jejímž mezzaninu jsou garderoba a toaletní místnosti. Dále jsou v ní místnosti pro vyučování ručním a hospodářským pracem, dílny dřevařské a železářské, ateliery, laboratoře, museum, aula, tělocvična. Počet žactva se nad očekávání množí, nižší třídy jsou přeplněny. Jak se vyučuje morálce, je popsáno v časopise Ethical Record.

Pi. Anna Garlin Spencer, dříve kazatelka jedné volné náboženské obce v Providence, výborně řečnická, zařídila občanský nedělní pokračovací kurs pro dívky škole odrostlé i starší o pěti ročnících. První ročník pro dívky od 15 do 17 let má za předmět domácnost, rodinný život a postavení dívek mladších v nich v různých epochách a zemích. Druhý ročník pro (16—18leté): náboženský život v různých dobách a zemích a poměr ženy k náboženským ideálům a zvykům. Třetí ročník pro 17—19leté: Hrdinky dějin a básnictví. Čtvrtý ročník pro 18—20leté: Zvyky svatební v různých dobách a zemích a jich ethický a sociální význam. Pátý ročník pro 19—21leté: Zvláštní sociální úkoly ženy v minulosti a přítomnosti. První přednášky účastnilo se 150 osob.

Pan Leslie Willis Prague zorganizoval zvláštní výbor jenž si položil za úkol, brožurami, letáky a podobnými prostředky šířit zájem pro ethické hnutí. Časopis Ethical Record splýnul s časopisem Ethical Addresses.

V Chicagu ujal se opět osvědčený propagátor ethických snah p. Salter přednáškové činnosti. Na stavbu spolkového domu Henry Booth Hauses schází do potřebné sumy 25.000 dolarů již jen 2400 dolarů. Na jednotlivých školách počalo se s vyučováním morálce, pokud bylo ochotných a schopných učitelů.

V St. Louisu vydal p. Sheldon čtyřsvazkové dílo: Mravní vyučování mládeže. Názvy jednotlivých dílů jsou: 1. Biblické příběhy starého zákona pro mládež. 2. Zvyky. 3. Povinnosti doma a v rodině. 4. Občanství a povinnosti občanské. Lze dostati u W. M. Welch a spol. v Chicagu III. U. S. A., svazek za 1.25 dolaru.

Ve Filadelfii konán byl cyklus přednášek o mravní výchově v jednotlivých náboženstvích staro- a novověku, z něhož přednášky o výchově u Číňanů a Židů vyšly v International Journal of Ethics.

V Anglii. Když zasedal 1896 mezinárodní sjezd ethický, byly v Union of Ethical Societies zastoupeny 4 společnosti, nyní jest jich 23! Zásluha o to náleží organisatorskému talentu Dr. Stanton Coits-e. V době od září minulého roku vznikly 4 nové společnosti v Londýně a okolí, které jistě k unii přistoupí. Zemřela pí. Zona Vallance, bývalá sekretářka spolků Cast London Ethical Society, Moral Instruction League, anglické Unie a přispěvatelka časopisu Ethics, nadšená zastánkyně práv žen v stáří 44 let.

School of Ethics rozšířila činnost svou přednáškovými kursy v ethických společnostech londýnských. V době od ledna do března přednášeli prof. Patrick Geddes (o vývoji ethiky), Dr. Stanton Coit (o působících silách demokracie, o filosofickém pojmu církve), red. R. H. Greaves (vývoj křesť. dogmatu), Harry Snell (znamenitá města). Mimo to vyučuje se tu bezplatně němčině, francouzštině a esperantu.

Příbuznými snahami nesou se v Anglii Liga pro vyučování morálce, již se podařilo, že na některých školách vyučuje se vedle náboženství i morálce, pak Emerson Club.

V Německu stal se W. Foerster, astronom, známý u nás svým protestem proti Mommsenově teorii, předsedou společnosti ethické, kteráž vedle přednášek zakládá knihovny a čítárny a vydržuje kočovné řečníky, jakož i usiluje o zavedení vyučování morálce, dosud ovšem bez úspěchu. Prof. Dr. A. Döring vydal Handbuch der natürlich-menschlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher, jež odměněno částí ceny rozepsané ethickou společností za nejlepší učebnou knihu přirozené ethiky. Redaktor časopisu Ethishe Kultur Dr. Rudolph Penzing vydal Zum Kulturkampf um die

Schule. Dále vydán leták: »Konfessionelle oder weltliche Schule? od prvního předsedy. Časopis *Ethische Kultur*, dříve týdeník, vychází nyní 1. a 15. každého měsíce s měsíční přílohou *Kinderland*.

V Rakousku. Společnost vídeňská slavila desítileté jubileum. Sekretář p. Vilém Börner vydal při té příležitosti obšírnou zprávu o činnosti společnosti, která se posílá každému na požádání zdarma. Činnost rozdělena je ve tři obory: pedagogický, sociální a literární. Prvý obor pořádá přednáškové kursy pro ženy, velmi čteně navštěvovaný, a odloučiv se od společnosti zorganizoval se samostatně. V druhém oboru uspořádána byla anketa o pracovních a životních poměrech vídeňských dělnic, o čemž vydán spis. Odbor literární založil *Mittheilungen*, jež nyní vydává Wilhelm Börner. Mimo to pořádají se přednášky a zakládají pobočné společnosti (*Zweigvereine*).

Ve Švýcařích jest jediná ethická společnost v Lausanne *Ligue pour L'Action Morale* pod vedením prof. Forela, která je více prakticky činná, založivši »lidový dům« a *fédération des sociétés Vaudoises d'éducation populaire* a Pomocný spolek pro duševně choré. Dr. F. W. Förster zřídil v Lucernu školku, kde se morálce vyučuje a bohaté zkušenosti své nabyté mnoholetými pokusy uložil ve spise »*Jugendlehre*«, který vyšel již v 2. vyd.

Ve Francii. *Union pour L'Action Morale* koná nyní měsíčně schůze, v nichž se časové otázky projednávají s jejího stanoviska. Právě měla příležitost zabývat se otázkou odloučení církve od státu. Časopis *Unie* vychází dvakrát měsíčně s dvěma tituly: *Bulletin* a *Libres Entretiens*.

V Itálii existuje *Unione morale*, jejíž činnost je nyní zabrána lidovou universitou v Benátkách.

V Novém Seelandě byla založena ethická společnost v Aucklandě, o jejíž přistoupení ke Svazu se jedná.

V Japonsku již r. 1895 byla založena v Tokiu ethická společnost, jež si vede velmi čile. Členy jsou většinou bývalí studující na císařské universitě a profesori a učitelé jiných ústavů. Pořádají se schůze pro členy co měsíc, kdež se diskutuje, a přednášky pro širší publikum, čteně navštěvované (200—300). Člen prof. J. Motora cestuje po Evropě, poslanec Tokiwo Jokoi přednášel ve společnostech amerických.

Z vylíčené právě činnosti ethických společností jest patrno, za jakým cílem snahy jejich se nesou a snad i to, že musí býti každému, kdo má smysl pro mravní povznesení lidstva, nanejvýš

sympatickými. Vše, co podnikají, má tendenci, pomoci zásadám ethickým k všeobecnému uznání, bez podmínky, neodvisle od činitelů, kteří si osobovali a osobují předpisovati lidstvu, co má konati a kteří udržují nynější neblahý stav společenského, mezinárodního, mezistátního soužití, v němž zásady ethické méně se uskutečňují než v jednání průměrného zločince. Theoreticky poznalo lidstvo svého škůdce v egoismu a povzneslo se k pochopení ideálu humanity, ale jak daleko jsme dosud od uskutečnění jeho životem lidstva v celku! Pořád jest něco, co nás dělí ve skupiny a co zájmy jejich staví v příkré protivy, o jichž vyrovnání usilujeme s touž egoistickou hrubostí, které se lekáme a jež se nám hnusí v soukromém životě jednotlivce. Násilí je metoda a ultima ratio styků národnostních a místo práva vyplývajícího z pouhé existence společenských individuí, vládne právo silnějšího. Všechn svět tím trpí, hrozí se důsledků, ale rozhodující činitelé všude dovolávají se zásady kdo s koho, ten s toho! To musí přestat v zájmu lidstva, což znamená, že ethické zásady musí nabýti platnosti i ve vzájemných stycích společenských vrstev a celků. Neplatí-li dosud, je toho příčinou nedostatečné jich uvědomění, jejich slabá účinnost na vůli lidstva rozloučeného dle různých zájmů ve skupiny. Ethické zásady musí býti postaveny nad to, co lidstvo dělí, nebo dělití pomáhá v skupiny, kde egoism společenských celků utlumuje sympatii, musí býti uznány a pochopeny jako nezbytné přirozenosti lidí založené podmínky blaženého soužití i života vůbec. Co lidi dělí? náboženství, národnost, stavovské zájmy, hospodářsko-průmyslové zájmy, kastovní předsudky — tudíž ethika nesmí býti od nich odvislá a sloužiti jich speciálním zájmům čili jich egoismu. A to je cíle n ethických společností. V něm jest shrnuto mnohé z toho, o co se snaží společnosti jiné pod jiným jménem a namnoze s menším uvědoměním významu snahy své pro celek, upínající zraky své na jedno speciální zlo, jež je pouze případem nemoci celkové (spolky antialkoholické, liga protisoubojová, liga míru, četné humanistické mezinárodní podniky). V nich projevuje se instinktivně to, co v ethických společnostech působí plným vědomím. Oboje připravuje lidstvu lepší budoucnost.

Poněvadž pak v hamižném viru života nedbáním zásad ethických trpí slabí jednotlivci a v hrubém zápase mezinárodním malí národové, jest zrovna náš český národ, hájící svou existenci v tak nepříznivých okolnostech, nucen, aby v tom, o co usilují ethické společnosti, spatřoval záruku své budoucnosti, důkazy oprávněnosti svých snah a v ničem jiném. Nemůže tudíž jinak, než vítati

ethické společnosti sympaticky a v podporování jich viděti svou povinnost diktovanou pudem sebezáchovy.

Za nejbližší úkol — to také vyzírá ze zprávy o mezinárodním ethickém svazu, který by i u nás mohl se podniknouti těmi organisacemi, jež sledují cíle podobné, možno označiti zavedení vyučování morálce na školách v nezávislosti na náboženském vyučování, anebo nahrazení tohoto vyučováním morálce. Nejlépe se připraví půda proniknutí zásad ethických v kruhy co nejširší odpoutáním jich od podkladu, který všeobecné uznání jich nezaručuje. Závaznost jich by se pak hledala v zákonnosti mravního vývoje pochopitelné ze samé přirozenosti lidské. Slovem: učilo by se ethice pozitivní. Bývalá strana lidová měla tento punkt ve svém programu školském a spojená strana pokroková jej přijala. Začátek je tedy učiněn, jen dlužno v tom směru dále pracovati. A bude se pracovati!

ROZHLEDY.

A. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

(Pokračování.)

Lipps Leitfaden der Psychologie — Jerusalem, Lehrbuch der Psychologie.
Dritte, vollständig umgearbeitete Auflage des Lehrbuchs der empirischen Psychologie.
Viedeň, Lipsko, Vilém Braumüller. 1902 str. 213.

Čtvrtý oddíl jedná o vůli. Zde blíží se více stanovisku empiriky obecně uznávanému. Vůle není zvláštní nějaká síla, nebo nějaký reální činitel ve mně, nýbrž jsem to já sám, pokud chci. Je případ snahy a snaha jest psychická tendence ve svém uskutečnění zadržena (gehemmt). Snaha je jednak pozitivní a negativní (= touha, odpor), podruhé pasivní a aktivní. Aktivní snahy výraz e : já chci; pasivní: něco chce ve mně, něco mne nutí. Snaha neurčitá přechází ve snahu v pohyb, čili ve snahu jednati = chtění. Alles Wollen ist ein Thunwollen.

Snahy se různí dle toho, jaké »tendence« duševního dění jim tvoří podklad. Z tendence každého psychického pochodu (Vorgang), aby se uplatnil v souvislosti psychického života, vzniká snaha percepční. Dále analogicky vznikají snaha apercepční, asociativní, Wirklichkeitsstreben, snaha des vollen Erlebens a snaha poznání. Při výkladu snahy má Lipps potíže s výkladem motorického impulsu. Pátý oddíl jedná o citech. City jsou stavy našeho Já bezprostředně zažité (Ichbestimmtheiten) a dělí se dle různých hledisk na 1. Gegenstandsgefühle — logické, 2. afektivní, 3. voluntativní. Ve skupině druhé jsou city, jimiž si zodpovídám otázku, jak se nějaký psychický pochod má k podmínkám apercepčním v nitru mne, jak se má apercepce nějakého předmětu k povšechné povaze psychy. Otázky ty se specifikují vzhledem ke kvalitě a kvan-

titě předmětu a z toho city libosti a nelibosti na jedné, city velikosti a malosti na druhé straně. K tomu druží se otázka, jak se má psychický pochod k současným a předchozím pochodům ostatním a k stopám paměti — cit novosti a známosti (Heim- und fremd-gefühle) podobnosti, sklamaní, mrzutosti. Konečně dostavuje se otázka, jak se má přítomný běh duševního života v celku k podmínkám jeho daným v duši — Zustandsgefühle, nálady. Voluntativní city třetí skupiny zahrnují cit snahy, a sebecit a vyšší tak zvané city jako esthetický a mravní.

Celá partie trpí přílišnou stručností; je to pouhé schéma a scházejí příklady konkrétního dění duševního, jimiž by porozumění se usnadnilo.

Šestý oddíl má název: zvláštní stavy duševní, a jedná se v něm o afektech, temperamentech, typech, spánku, snu, hypnose a patologických stavech. Na konec přidán metafysický doslov, v němž je vysvětlen universální paralelismus, jak jsme se o něm zmínili z předu.

Vezmeme-li systém psychologie Lippsovy v celku, musíme opakovati, že se stanoviska přijatého je promyšlen a propracován pečlivě do detailů; ale hledíce k principiálním pochybnostem, které máme o jeho stanovisku, musíme dodati, že zisk pro psychologii vůbec není veliký. Lipps vybočil ze širokého proudu, jímž se běže empirická psychologie moderní a zaujal osamocenou posici jako asi Brentano, kterou bude nutno obejít, aby se psychologie dostala dál. Lippsovy analýsy některých pojmů a jevů přispívají zajiště k objasnění psychických problémů, avšak některé jeho, abych tak řekl, novotvary jsou překážkou a zůstanou překážkou na další cestě, tím znatelnější, čím větší auktoritě Lipps se těší a čím více jeho mnichovská škola se vzmáhá. Nejzřetelnější slabostí jeho systému jest, že vývojové stanovisko naprosto se tam neuplatňuje. Lipps se o vývoj nestará, a i kdyby chtěl, nemohl by požadavkům vývojové theorie se svého úzkého stanoviska učiniti zadost. Každé stanovení samostatného psychického substrátu, každý pojem psychy odtrhuje duševní dění od jeho empirického podkladu těla a mezera mezi oběma dá se překlenouti jen prozatímními, ad hoc utvořenými mosty, které nesnesou nárazu myšlenky vývojové. Příklad jiných věd, pokud předmětem jejich je dějství, život, přesvědčuje, že psychologie budoucnost svou má určenu uplatněním theorie vývojové ve svém oboru a každý pokus o systém tomu odporující jest krokem zpět.

Podotýkám ještě, že Lipps jednotlivé partie psychologie a ně-

kteří problémy zpracoval ve zvláštních monografiích, v nichž není tak stručný a na slova a příklady skoupý jako v tomto spise, který je především určen za rukověť pro posluchače jeho a v němž přirozeně schází myšlenkový tmel, čínící schémata pojmová záživnějšími. Monografie Lippsovy, na něž sám odkazuje, jsou: *Das Selbstbewusstsein, Empfindung und Gefühl*. Wiesbaden 1901. *Psychologische Studien*, Heidelberg 1885. *Raumaesthetik u. geometrisch-optische Täuschungen*, Lipsko 1897. *Vom Fühlen, Wollen und Denken*, Lipsko 1902. *Komik und Humor* Hamburg, 1898. *Der Streit über die Tragödie* tamže. *Die ethischen Grundfragen* tamže 1899. Mnoho jest také v jeho *Aesthetik*, Hamburk a Lipsko 1903 a *Grundzüge der Logik*, tamže 1893. Pak jsou četná pojednání psychologická ve spisech mnichovské akademie a *Zeitschrift für Psych. und Physiol. der Sinnesorgane*. Staršího spisu *Die Thaten des Seelenlebens* se Lipps v tomto spise nedovolává, ježto stanovisko změnil.

Kniha Jerusalemova byla od počátku určena za učební knihu pro rakouská gymnasia a že teprve třetí vydání, vlastně přepracování, došlo ministerského schválení, jest velmi významné. Nikoli snad v tom smyslu, že by ministerské schválení bylo pověřením vědecké ceny knihy. Pracovník rázu Jerusalemova může mít sebevědomí, kterého se votum recesentů úředních nedotkne, poněvadž při schvalování rozhodují také jiné důvody než vědecké. Nechci se o této věci štit, poněvadž jsem měl příležitost tak učiniti jinde a mimo jiné, právě při referování o druhém vydání knihy Jerusalemovy v *Naši Době* V. 1898. Podotýkám jen, že mám upřímnou radost ze schválení jejího: neboť srovnáv novější německé učebnice psychologie na rakouská gymnasia připuštěné Lindnerovu, Höflerovu, Willeraovu s touto knihou neváhám vyznati, že jest nejlepší a že pokroku psychologie prospěje nejvíce. Lindnerova (v zpracování synově a Lukasově) podržuje nemožné nyní stanovisko Herbartovské, Höflerova přijímající Brentanovské třídění jevů duševních a s tím některé metafysické předpoklady této školy, zpronevěřuje se, v dot. věci vytečností v detailech, empirickému stanovisku, Willeraova pak š okatě akcentuje dualistické stanovisko náboženské. Kniha Jerusalemova je čistě empirická. Koncese, které k vůli jejímu schválení učinil proti dřívějším vydáním, tento ráz její neopouští. Ona neopouští ani své stanovisko; on jen na těch věcech, v nichž se liší od dřívějších, ve kterých nynější vyučovací systém neprobíhá, se plného konfliktu s jistými představami náboženskými. Kniha je neutrální, zamlčuje důsledek vyplývající z jejího stanoviska vědeckého a u záhady nechává otazník. Tím

se vysvětluje, že na př. problém duše jako metafysický vylučuje z psychologie do metafysiky, kterážto nedůslednost je ve školní knize odpustitelná, když na výklad samý nemá vlivu, což o Jerusalemově knize platí plnou měrou.

Kniha vyčerpává v rámci systému, který vzdělán jest na principech obecně empirických a některých předpokladech školy Wundtovy, veškero bohatství dosavadních vymožeností vědy psychologické u vhodném, školním potřebám a samoučné přípravě pro psychologická studia přiměřeném výběru. Zdá se, že auktorovi běželo více o orientaci o tom, co a jak podáno jest společnou prací v oboru duševnědném, než o podání systému ve všech částech stejně propracovaného. Odtud jistá nesouměrnost v oddílech knihy. Úvodní partie fysiologickopsychologická, esthesiologie (nauka o počítku) podána jest nejobširněji, partie o představování a myšlení je rovněž obširná, kdežto partie o citu značně je zúžena a partie o vůli je přímo kusá.

Všechno to dovedu si vysvětliti. Nauka o počítku vzrůstá zajímavými detaily fysiologickými a fysikálními, jakož jest to obor v přítomné psychologii zvláště v Němcích nejvíce spracovávaný, v němž se stýkají ke společné práci četné vědy jiné. Partie o myšlení je zase obor spisovateli samému nejznámější, na němž se původními pracemi osvědčil. Rovněž ve škole Wundtové se tu nejvíc pracuje experimentem a tohoto oboru týkají se nejvíce rozmáhající si nyní zkoumání pedopsychologická a pedagogickopsychologická. Naproti tomu o citu počíná se teprv úsilnější badatí a celý odbor ten je dosud málo propracován. Co se pak týče chudosti partie o vůli, tu myslím, že je příčinou toho příklonění se spisovatelovo k apercepční theorii Wundtové.

U Wundta totiž mezi volní jevy náleží pozornost a to aktivná, jak on ji jmenuje, což je právě apercepce. Apercepce pak podmiňuje procesy představovací a myslivé, takže pojednání o ní je skončeno dříve, než se počne mluvit o vůli. Apercepční stanovisko zaviňuje dále, že se o sebevědomí a osobnosti jedná jako o projevech volních a že se vůbec o celku duševního života, o individuu po stránce duševní jedná s jednostranného hlediska vůle. Naproti tomu rozdíl bezděčných a úmyslných činností, který činí v jiných psychologiích hlavní část partie o vůli, odpadá s apercepčního stanoviska; neboť úmysl je v pojmu apercepce obsažen a jím vysvětlen.

Rozdělení psychologie děje se dle tří hlavních funkcí vědomí, jak to Jerusalem jmenuje (bez přesného vymezení pojmu funkce!): poznávání, chtění a cítění. Zde pohřešujeme jednotného funda-

Velice správně pojednává spisovatel o souzení, při jehož vzniku a vývoji hlavní působnost připisuje řeči. Totéž platí o tom, jak vysvětluje vznik pojmu. »Slovo stvořilo pojem« dí na str. 112. a tím jest naznačeno jeho stanovisko vůči teoriím, které v procesu pojmotvorném vidí bůh ví jakou zvláštní, empirickému vysvětlení se vymykající činnost duševní. Stanovisko Jerusalemovo je empiricky jediné správné.

Čity rozděluje Jerusalem dle významu, jaký mají pro život jednotlivce společnosti (a rodu). Princip to velice zajímavý a v didaktickém ohledu plodný; než rozdělení není na základě jeho logicky přesně provedeno, poněvadž membra dividendia se kříží (patriotische Gefühle, Sympathie a sittliche Gefühle a j.).

V otázce o svobodě vůle (§ 19.) správně spojuje a vysvětluje, kterak můžeme míti subjektivní vědomí svobody při rozhodování, když nelze popřít determinovanost dnešního dění. »Člověk jest svoboden« znamená tudíž: člověk jest schopen rozhodovati se na základě nabytých zkušeností a vědomostí.

Že přerušování duševního života (abnormity) klade na konec a že k nim počítá také spánek a sen, jest dle mého mínění správné, že však kapitolu tu označuje jako »dodatek« (Anhang), proto nevidím důvodu.

(Pokračování.)

B. ROZHLEDY PEDAGOGICKÉ.

Píše Jaroslav Novák.

(Pokračování.)

A právě z nehistorického pojetí »Smlouvy« vysvětluje se působení její na francouzské revolucionáře. S širokou podrobností zdržuje se Mahrenholtz u realizace plánů Rousseauových v revoluci, kde ironii osudu dosaženo vyplněním doktrin Rousseauových pravého opaku toho, co sám zamýšlel. Agresivní minorita se totiž stala násilím, umělou majoritou a zabrala pro sebe všechna práva, která theoretik Rousseau majoritě přisuzoval, a nad to hospodařila ve Francii úplně libovolně, protože měla moc v rukou. »Co však je ve »Smlouvě společenské« správného a vznešeného,« končí Mahrenholtz svůj úsudek, »stalo se francouzskou revolucí majetkem všech republik a ústavních monarchií, co je v ní doktrinářského, přehnaného a neproveditelného, toho se náš zralejší názor zbavil.«

Při »E m i l o v i« vytýká hned s počátku, že účelem jeho bylo

hlavně osvoboditi od zděděné výchovy dětí. A z mnoha míst dopisů Rousseauových dokládá, že Rousseau docela rázně se ohražoval proti tomu, aby se jeho nauky podané v »Emilovi« aplikovaly doslovně na výchovu dětí. Probíraje pak všechny školské instituce tehdejší doby, Mahrenholz uznává, že pro reformu Rousseau nemohl navázati ani na jedinou z nich, že musil tvořiti sám, a nanejvýš mu mohla tanouti na mysli vlastní samotářská výchova bez milující matky. Ne bez ironie připomíná auctor pokusy pařížských dam, které hovějice osvícenství tehdy modernímu chtěly osvoboditi své děti od církevní výchovy, ale nechtěly si zároveň pokaziti dobrý poměr ke kněžím a řádům.

Zvláště ve snaze osvobozovací vidí Mahrenholz hlavní zásluhu »Emilovu«. Nezavírá oči před slabostmi a nemožnostmi tohoto díla, ale na druhé straně zase nemůže upřiti mu váhu jako celku. Obzvláště postavení Rousseauovo k víře a náboženství uznává auctor jako mužné a uznání hodné v době osvícenské. Že se Emilu nemá dostati nacionální výchovy, vysvětluje Mahrenholtz z kosmopolitické povahy Rousseauovy, který sám poznal toliké země a stal se záhy příslušníkem národa, mravy, vírou a vládou úplně odlišného od jeho domoviny.

Velmi podrobně probírá Mahrenholtz další osudv »Emilovy«: jak působil v celé Evropě a jaké strasti přinesl Rousseauovi. Pozoruhodným se mi zdá, co vykládá Mahrenholtz o »Emilu« o přijímání cizích myšlenek. Pravi příležitostně: »S touto cizí myšlenkou přivlastněnou má se to tak jako se všemi přivlastněnými myšlenkami v »Emilovi«: nabývají plné jasnosti a vstupují do pravého světla teprve Rousseauovou výmluvnou obranou a mistrným seskupením. Benediktin Don Cajot mu vytýkal, že v »Emilu« není nic nového. Břítce mu však odpověděl Grimm ve své »Correspondance«. »Tento auctor měl jen udati, komu Rousseau ukradl svůj sluh, svou výmluvnost a svůj kolorit. Může být ujistěn, že Rousseauovi neuběže ani jediného čtenáře, ale že ho samého bude státi hodně námahy, než najde čtenáře pro svoji kompilaci.«

V dalším líčení pronásledování Rousseauova podává v celku totéž co Morley a dřívější, jenže rad uvádí mnohé detaily a malé epizodky více méně důležité. Bedřicha Velikého a pruské úřady viní ze slabosti vůči obyvatelům Neuichätelu a Motiersu.

O nobytu v Anglii neví mnoho. Celkový dojem je ten, že podezřívavý a úplně nespolečenský Rousseau jest postaven uprostřed lidí saloně vytržených a uzkostlivě dbalých přesných forem společenských, a že z této protivy svobodné bezkulturnosti a rafí-

nované civilisace nutně následuje rozpor. Ale rozhodně se zastává autor Humea proti obviněním Rousseauovým. Hume arcit byl trochu škodolibý, později se obával o svoje dobré jméno, když Rousseau slíbil vydati své konfese. Vysvětluje se tudíž pozdější boj Humeův proti ženevskému filosofu tím, že si Hume nechtěl dáti pokaziti své společenské postavení a styky daleko rozvětvené.

O »Konfesích« má Mahrenholtz názor nyní skoro už všeobecný: uznání pravdomluvnosti, která se přiznává i k věcem, o kterých mimo pisatele samého nemohl nikdo věděti.

Dle jiných pramenů soudě dospívá Mahrenholtz k poznání, že, pokud Rousseau vůbec mohl usuzovati o svém okolí, pravidelně soudil správně. Francouzskou šlechtu arcit a osvícenské filosofy posoudil dosti jednostranně, ale ne docela nesprávně. Přílišná otevřenost ve výkladu o rodinných a podobných věcech auktora někde až uráží. Charakteristická jsou opět pro celé nazírání Mahrenholtzovo na Rousseaua následující slova (konec 13. kap.): »Sebeobžaloby a sebeobrana nedala se vždy provésti bez porušení urbání formy; nezahalená nahota a odpuzující surovost se nás dotkne přes půvab líčení více než jedenkrátě velice nepříjemně. Poznáváme také zde nepřítele velice jemného způsobu životního a dobrého tónu, a co odpouštíme samotářskému snilkovi a zarytému nepříteli lidí, nikdy neodpustíme tomu, kdo opovrhne společností a vědomě se jí straní. Nevyrovnanost a rozpory v Rousseauově povaze, mezery jeho vzdělání, chyby jeho výchovy a zkušenosti v mládí jsou nám proti mysli nejvíce u toho, který se vnutil lidstvu jako vychovatel, který přikládal přísnou míru mravnosti a ctnosti na své současníky a sám této míry nesnesl.«

Poslední léta Rousseauova až do smrti a poslední díla jsou krátce odbyta, též osoby, s kterými se Rousseau v této době stýkal. O chorobě Rousseauově, stihomamu, se Mahrenholtz málo zmiňuje a nechce ji připustiti, spíše myslí, že to bylo jen přepjetí fantazie skutečným pronásledováním.

V poslední kapitole Mahrenholtz vymezuje ještě jednou postavení Rousseauovo v dějinách a jeho význam světový.

Postavení Rousseauovo k lesklému »Siècle de Louis XIV.« jest odmítavé, spíše jest nakloněn moralisujícím románům a pastorálním hrám. Jako Voltaire, Diderot a encyklopedisté, také on jest mnohem více filosofem než básníkem. Oproti dvojakosti filosofů, kteří popírají duši a Boha, ale přece jen se to bojí říci ve-

řejně, a kteří by přece jen rádi viděli svou duši nesmrtelnou, stojí Rousseauova pevná víra v Boha a duši.

Ač sám botanickým studiím oddán, nemá Rousseau tak přímého poměru k přírodním vědám jako Voltaire. Rousseau věří v cíle Bohem předurčené právě tak pevně jako nějaký pozitivní theolog; co sobě v světovém organismu odporuje, to je pro něho dílem zkaženého a zaslepeného lidstva.

Ještě více než Voltairovi přísluší jemu jméno básníka mezi filosofy, neboť v něm stále bojuje poetický názor na svět se sofistickým rozdělováním tohoto světa a všeničící skepsí. S osvícenstvím společně jest Rousseauovi též nazírání nehistorické.

Ze všech filosofů své doby on sám jest kosmopolit, ostatní přes kritiku vše rušící přece se nemohou zbavit nacionálního zbarvení, mluví vždycky jen jako Francouzi a odchovanci jesuitů (tak o Lutherovi). Rousseau miluje Ženevu, ale není šovinista. Též cit konfesijní výlučnosti schází Rousseauovi, štaněmu z jedné církve do druhé.

Dojmy z pařížských salonů a idylky Eremítáže probudily k plné síle přírodní cit Rousseauův a učinily z něho odpůrce vši konvence i tvůrce moderního názoru na přírodu. Ten arcit již není roven naivní radosti z přírody u národů starověkých, nýbrž více umělý a reflektující, ale přecasto jest to Rousseau, který ukázal krásy hor a horských lesů i jezer pánům zvyklým na přistřižené parky a umělé fontány a jich koketním dámám. Toto nadšení pro přírodu vidíme též působiti v jeho plánu vychovatelském.

Než ve výchování jako v politice není už možný návrat k jednoduchým malým poměrům starých řeckých států: to věděl nejlépe Rousseau sám. Ohnivým vyličením ideálního stavu dovedl Rousseau strhnouti své vrstevníky, ač věděl dobře, co z těchto ideálů za daných poměrů lze provésti. A následovali ho s nadšením obzvláště ti, které jednostranné osvícenství nemohlo upokojiti. Z tohoto důvodu ho filosofové právě nenáviděli.

Mahrenholtz sleduje pak vlivy Rousseauových nauk ve Francii, Anglii a Německu a dospívá k závěru, že vlastně Rousseau působil daleko širě než Voltaire, který se omezoval malými vydáními svých spisů na vyvolený kruh panovníků a šlechticů, kdežto Rousseau zasáhl hlavně do kruhů občanských a tam silně působil.

Voltaire tvořil po celý život a těšil se slávě a uznání celé Evropy, Rousseau jen několik roků; po smrti jména obou byla pomluvami kalena, až zase naše doba, přijavši od nich věčně platné,

naši se oba oceniti spravedlivě. Ku konci knihy odmítá auktor ještě názor, že Voltaire a Rousseau byli velkými filosofi, ale malými lidmi poukazem k tomu, že většinu jich poklesků známe jediné od nich samých a že je musíme tudíž úplně jinak posuzovati, ne podle naší morálky, nýbrž podle jich doby.

Mahrenholtzova kniha se vyznamenává, obzvláště jedním rysem již vytčeným: podává zdařile kolorit Rousseauovy doby množstvím malých obrázků a tak pevně a šťastně zasazuje obraz Rousseauův do rámce jeho doby. Auktor jest člověk zkušený, jemný a společenský a proto nikterak nemůže Rousseauovi odpustiti poklesky společenské: obzvláště jeho poměr k ženám odbývá s přísností přímo asketickou. Mahrenholtz, biograf Molièrův a Voltairův, zatím už sestárl a šel na odpočinek, začal pak psáti životopis Rousseauův. Tento fakt vysvětluje mnoho. Obdiv a opovržení pro Rousseaua se mísí a střídá v díle ne právě jednolitě, až na konec přece soud vyzní v silný akord obdivu a uznání toho, co z Rousseauova díla stojí pevně pro věky.

*

Höf f d i n g*) počíná svůj spis vyličením, jak se u Rousseaua vzbudilo vědomí velké síly, když uviděl problém akademie Dijonské, a tajemná vise ho zchvátla. Dále uvádí důvody, proč jest úplně přesvědčen o pravdomluvnosti Rousseauově. V prvních třech kapitolách pak více kronikářský a přehledně líčí život Rousseauův hlavně dle konfesí a podává také stručnou kritiku jednotlivých děl Rousseauových, kresle tak v krátkosti celkový obraz osobnosti Rousseauovy. Velmi pozoruhodný však jest přehled filosofie Rousseauovy, tvořící čtvrtou část knihy. Přehledné sestavení celé filosofie Rousseauovy dle všech spisů podává Höf f d i n g šťastně. Hned předem označuje filosofii Rousseauovu za symptomatickou přes všechny cizí vlivy. Tato filosofie se zakládá na rozdílu absolutního a relativního čili přírody a kultury. Rousseau má vlastně tři pojmy přírody, které mísí: theologický, přírodovědecký a psychologický. Poslední pojem je rozhodující. Základní tendence člověka prvotného je milovati sebe sama (amour de soi, sebeláska). Naproti tomu samoláska (amour propre) povstala teprv ve společnosti. Příčina zla je fantasie, neboť základy dobra jsou instinkty;

*) Harald Höf f d i n g, J. J. Rousseau und seine Philosophie. Ve sbírce: Frommanns Klassiker der Philosophie. II, vydání 1903.

fantasie působí rozmnožení věcí a dělení práce: je tudíž příčinou nesamostatnosti individuí a tím příčinou všeho neštěstí. Kultura je dobrá jen k tomu, aby zabránila zlům ještě větším. Náboženství jest věcí čistě citovou. Rousseau uznává věčnou koexistenci dvou prvků, Boha a hmoty, z nichž vše povstalo, neboť nedovede si vysvětliti svět z jednoho principu, ani z podřízení jednoho z těchto prvků druhému. Staví se proti auctoritářství osob a knih. Sociální problém řeší Rousseau státem aristokratickým, stvořeným vůlí všech, řízeným volenými jednotlivci v duchu celku. Rousseau chce jen malé státy.

Výchova dětí má býti hlavně negativní. Dítě-hoch má se ponechat co možná sobě, a vychovatel, zůstávající při něm až do doby, kdy se stane manželem, má ho napořád vychovávatí odvracením špatných vlivů vnějších. Tu shledává Höffding velkou násilnost, která se jeví tím větší, čím je Emil starší. Rousseau žádá výchovu bez předsudků: ale Höffding tvrdí, že dítě má alespoň znáti předsudky různých lidí, aby se stalo samostatným. Rousseau miluje děti a podal vzácné příspěvky pro pedopsychologii i má zásluhu, že přivedl do módy kojení dítek matkou.

Pozoruhodno jest, že doporučuje, aby pozornost od pohlavního pudu byla odvrácena k soucitu pro trpící bližní.

Výchova ženy se Rousseauovi nezdařila, neboť ji ponechal příliš sobě a učinil příliš závislou. Teprve J. Stuart Mill rozšířil učení Rousseauovo také na intelektuální a sociální postavení ženy.

Spis Höffdingův pro svou jasnost a přehlednost je velmi cenný.

* * *

G. Compayré, známý pedagog lyonský, podává svým jasným, přehledným způsobem nástin Rousseauovy nauky pedagogické a jeho systému výchovy přirozené.*) Stopuje hlavně dle »Emila« a pak dle spisku »Lettre au Roi de Pologne« reformátorské snahy Rousseauovy. S kritickými poznámkami o jednotlivých kapitolách vykládá výchovu Emila a vybírá myšlenky, které ještě dnes podržují svoji platnost, ačkoli celkové soustavy výchovy Rousseauovy nemůže schvalovati. Vytýká mu zejména také vychování k nesamostatnosti. Velmi bedlivě si všímá Compayré též názorů Rousseauových o výchově dívek a nazývá tento

*) Gabriel Compayré. J. J. Rousseau et l'Education de la nature. Vyšlo ve sbírce »Les Grands Educateurs«. Paříž, Delaplane 90 ct.

pokus výchovy velmi nešťastným, jelikož žena nejen že by se tu vychovávala ještě mnohem nesamostatněji než muž, ale má už předem určený cíl svého vychování, státi se manželkou a matkou. Jiné možnosti Rousseau pro ni nezná.

Spisek tento rázu informačního lze pro jeho přehlednost a jasnost doporučit každému, kdo se chce orientovati o pedagogických snahách Rousseauových, aniž by mohl nebo chtěl čísti spisy Rousseauovy samy.

* * *

Kniha Möbiůva*) jest vlastně druhým úplně přepracovaným a rozšířeným vydáním spisu „Rousseau's Krankheitsgeschichte“, který vyšel roku 1889. Möbius, známý svými pathografiemi Goethea a Schopenhauera, se tu podjal úkolu vylíčiti dějiny choroby Rousseauovy, a to hlavně duševní. Neboť jeho předchůdci-biografové nebyli lékaři, aby mohli posouditi stránku pathologickou v životě Rousseauově, a sotva komu napadlo před tím, že Rousseau trpěl stihomamem, který značně určoval jeho jednání.

V úvodě kritizuje dosavadní literaturu o Rousseauovi, lékařskou i ostatní. Upozorňuje také na Chatelainův spis *La folie de J. J. Rousseau* (Neufchâtel 1890), který dochází k stejným výsledkům jako Möbius.

Než auktor přistupuje k biografii samé, naznačuje ještě přesně své stanovisko. Práví, že soud švýcarských a německých biografů o Rousseauovi bývá spravedlivější, než soud francouzských, ale že často bývá nesprávný, poněvadž tito biografové konstruují celou povahu Rousseauovu s čistě psychologického stanoviska. Avšak u pathologických povah jsou všechny psychologické motivace osudů a rozhodnutí bez ceny, neboť znalost literatury a psychologie nikdy neuschopňuje k porozumění pathologického. Buďto si tu musí literární historik zaopatřiti nutné vědomosti pozitivní nebo přenechati první slovo odborníku, lékaři. Většina lidí poznává osobnost Rousseauovu tím, že si přečte jeho Konfese. Ale těmto dle Möbia můžeme porozuměti jen tehdy, známe-li jejich účel; Konfese jsou obranným spisem duševně chorého. Když je Rousseau psal, trpěl stihomamem a chtěl úplně pravdivým vyjádřením své osoby a svého života dokázati nepravdivost obvinění, která dle jeho domnění o něm byla rozhlašována. Byl přesvědčen, že jeho pronásledovatelé šíří o něm nejhanebnější pomluvy, že

*) P. J. Möbius. J. J. Rousseau. I. svazek vybraných spisů Möbiových 1903. Lipsko A. Barth; 312 str. cena 3 M.

«komplot», jak nazývá domnělý spolek svých nepřátel, má za účel ukázati ho světu jako ošklivého zločince. Proto se rozhodl říci sám všechno, sám odkrýti, co na něm mohlo býti špatného, ale také všechny své vlastnosti a skutky dobré právě tak nepokrytě vypočísti.

Jest nesmyslné, praví Möbius, viděti v těchto Konfesích pouhý životopis. Akta procesu to mají býti, a Rousseau nikdy neztrácí svůj cíl s očí, vždy má «komplot» před očima a strašné obžaloby, které, jak se domníval, měl celý svět za pravdivé. Vyskytují-li se však nesprávné údaje, hlavně časové, vysvětlí se to snadno dlouhou dobou mezi tím uplynulou a převládáním citu nad pamětí. V podstatných věcech, jak se dá dokázati jinými svědectvími, se Rousseau nemýlí.

Möbius pak vysvětluje podstatu stihomamni, který je chorobou endogenní, která vyrůstá v nitru člověka a kterou onemocní člověk, protože je tím, kým je. Původně zdravý člověk nemůže onemocněti paranoíí, a jest tato tudíž výrazem dědičné degenerace, a ten, který se stane později paranoetikem, jest od prvopočátku degenerován, od normy odchylný. Toto musíme míti při posuzování Rousseaua stále na paměti a býti sobě vědomi také toho, že chorobné stavy duševní nedají se pochopiti čistě psychologicky. Tato patologická stránka se nyní také již po pracích Lombrosových [člověk geniální, Genius a šílenství] a Möbiových počíná uznávati, a jeví se toho stopy v novějších životopisech. Jest tu jistě docela bezpodstatná námitka, že odkrýváním takovýchto chorob a slabostí utrpí úcta k velkým mužům. Naopak, duševní chorobou se dá mnohé vysvětliti a omluviti, a Möbiovo motto, vysvitající z celého spisu, je: živým shovívavost, mrtvým spravedlnost. Z účelu Konfesi a choroby Rousseauovy je pak zcela nepochybná jeho pravdomluvnost, s níž všechno odkrývá; oproti ohavným nařčením nepřátel zdály se mu zajisté jeho skutečné chyby a poklesky prapropatnými, a proto je vypravuje s jakýmsi zadostučiněním. Nemůže býti řeči ani o lži ani o drzosti. Pak byl Rousseau přesvědčen o moci svých nepřátel, kteří by ihned každou lež objevili a světu ukázali. Užívání superlativů při věcech nepatrných jest následkem dráždivé povahy Rousseauovy. Každý paranoetik dojde k jistému přehánění. Vždy dál a dále se mu šíří kruh pronásledovatelů, až konečně vše, co se děje, děje se proti němu. Chorobné myšlení nutí chorého, aby všechno vztahoval na svoji osobu. S počátku sám se tomu diví, jak to přijde, že ostatní, ano i mocní a velcí, proti němu intrikují, stále ho pozorují, že noviny, kazatelové, herci a řečníci

v parlamentě miní jeho atd. Ale znenáhla zvykne tomu a v stejné míře roste u něho víra v důležitost vlastní osoby, jelikož by přece všechno to nebylo pochopitelné, kdyby on neměl zázračnou cenu a nevyrovnatelnou důležitost. Toto paranoetické pojmání, ač jen naznačeno, jest základním v Rousseauových Konfesích a vysvětluje mnoho podivného, jako stálé poukazování Rousseaua k tomu, že on je něco jiného než ostatní lidé, a jiné výroky, pro které viněn byl z pýchy. I tam, kde ještě chybí prvek paranoetický, přehánění Rousseau, zvláště, kde mluví o svých vášních a nemocech. Dráždivost a hypochondrie na jedné a paranoetické pojmání na druhé straně dodávají Konfesím zvláštního zabarvení, a čtenář musí věděti, odkud pochází.

Möbius podává pak vlastní životopis přihlížeje hlavně k jeho stránce pathologické. Dle zpráv o rodičích jeho konstatuje, že asi byl Rousseau dědičně zatížen od otce, který rád pil. Jinak vliv otcův a celá výchova byla Rousseauovi prospěšna, až na přílišnou odločenost od světa a čtení románů. Za pobytu u pastora Lamberciera jeví se abnormální probuzení pohlavního pudu, z kteréžto abnormálnosti tělesné lze souditi o abnormálnosti duševní. Rousseau sám si připisuje krev „od narození k smyslnosti planoucí“. A v dílech i v pozdějším životě Rousseauově hraje pud pohlavní tak důležitou úlohu, že to někdy uráží až zdravý vkus. Ale těmito fantasiím neodpovídaly nijaké prostopášnosti tělesné. Naopak, Rousseau velmi brzy nalézal ukojení a brzy se ho zřekl v životě svém. Möbius konstatuje dále též náklonnost k masochismu a samoukojení od 17. roku. Přestoupení na katolicism se nesmí vykládati Rousseauovi jako bezcharakternost, nýbrž pohnutky byly čisté hmotné. Obvinění mladé kuchařky z krádeže, které trápilo Rousseaua po celý život, nesmíme posuzovati tak přísně, jako on sám. Pobyt u pí. de Warens a pak krátká doba strávená v semináři, byly pro Rousseaua dny šťastnými. Zajímavou diagnosu učeného profesora, že Rousseau se k ničemu nehodí než za venkovského faráře, vysvětluje on sám nedostatkem duchapřítomnosti a pomalým pochodem myšlenkovým. V semináři se sesílila jeho náklonnost k hudbě. Po roce vagabundování a dvou letech služby písařské počal učit se štěstím hudbě ve šlechtických rodinách savojských. Tato troufalost, se kterou, znaje jen elementy hudby, učil a dokonce dával samostatný koncert, mohla by se již také považovati za známku choroby duševní, ale není to nijak odůvodněno. Pí. de Warens obávajíc se o Rousseaua, kterého dámy šlechtických rodin přímo hýčkaly, oddala se mu sama. — Paní de Warens po nešťast-

ném manželství dala si namluviti duchaplným galánem, že pohlavní obcování jest věc docela bezvýznamná, jen vyhneme-li se pohoršení. Nepokládala tedy toto znamení své přízně za něco zvláštního, nýbrž jen za prostředek, aby mladého Rousseaua k sobě blíže připoutala. Rousseau praví o ní: Necenila tyto důkazy své přízně podle jejich ceny, ale nikdy jich neprodávala. Zнала jen jednu radost, činiti dobro těm, jež milovala. Ačkoli nedostatek ctnosti pohlavní odsuzujeme u pí. de Warens, přece musíme uznati její působení na Rousseaua za velmi důležité a prospěšné; podotýkám, že Mantegazza ve své *»Fysiologii lásky«* označuje tento poměr za štěstí pro Rousseaua, neboť ho zachránil před mnohými nepravostmi, které tak často ničí mladé životy. Tu pak onemocněl Rousseau vážně zánětem plic, ale mateřské péči pí. de Warens děkoval za své uzdravení. Za pobytu v Les Charmettes poblíž Chambéry, kde se léčil mlékem, okrál jeho duch úplně, ale ne tělo. Zde také na něho přišla ona záhadná dosud nemoc, kdy krev se mu hrnula do hlavy, kdy slyšel tlukot srdce a žil tak silně, kdy pozbyl též jemnosti sluchu svého. Přes to dobu tuto lze označiti jako dobu Rousseauových studií. Ale nemoc se stále horšila, lékaři nikde si s ním nevěděli rady, a až podnes zůstala podstata této nemoci záhodnou.

Většina biografů praví, že výchova Rousseauova byla špatná. Ale Möbius praví naproti tomu: Pro Rousseaua, jak na něho pohlédneme nyní, byla jistě velmi prospěšná. Poznalť lidi a svět, musil tolik vytrpěti sám, aby hlásal spravedlnost a svobodu, krátce aby se stal tím, čím se stal skutečně. Kdyby byl Rousseau řádně absolvoval gymnasium, byl by se snad stal dobrým občanem, ale nervosním šosákem, byl by snad zůstal ušetřen děsů stíhomanu, ale nikdy by nebyl pocítil slasti tvoření a slávy. A právě oheň, který ze života Rousseauova pronikal do jeho spisů, právě tato bezprostřednost a opravdovost dopomohla ideám jeho k vítězství. R. 1741 po krátkém pobytu v Paříži přijde Rousseau do Benátek jako tajemník francouzského vyslance, a tu se dostavily následkem velkých paren silné bolesti měchýřové, které se po návratu do Francie ještě stupňovaly. Pí. Dupinová, jejíž sekretářem se stal, ho dala léčiti slavným lékařem Morandem, a ten jí oznámil, že do půl roku Rousseau zemře. Nemocný se to dověděl, a jsa přesvědčen o pravdivosti těchto slov, zřekl se všeho a chtěl strávití poslední dny života svého v chudobě, živě se opisováním not. Ale tu převzal jeho léčení slavný frater Côme a upokojiv Rousseaua brzo ho také vyléčil. Krátce po svém návratu z Benátek se spojil

s Terézou Levasseurovou, ženou nevzdělanou a obmezenou, k jakémusi konkubinátu, který byl pro Rousseaua hlavně proto osudným, jelikož děti své viděl se nucena dáti do nalezince, protože očekával smrt a nechtěl, aby děti padly do rukou rodiny jeho ženy, kde by se byly mravně zkazily. Co se týče obou discoursů, ujímá se Möbius Rousseaua proti výtce, že by je byl napsal jen, aby vzbudil sensaci. Tvrdilo se také, že již zde se jeví zřejmě duševní choroba; tomu Möbius odporuje — není-li genialita vůbec duševní chorobou, t. j. neurosou, jak ji nazval Moreau. Rousseau je ve své filosofii velmi odchylný od normálu, ale zdraví a filosofie se vůbec špatně snáší. Svým vystoupením si získal hojně nepřátel, ale také nadšených obdivovatelů. Horší už bylo, že své učení též prakticky uplatňoval, a tím byl společnosti vždy jakýmsi *memento* na její žalostný stav; ale i to by se bylo sneslo. Rousseau jako podivín byl by měl pokoj; ale jeho velkou chybou a neštěstím bylo, že nezůstal v samotě, nýbrž hledal přátele, kteří však neopětovali jeho citů, záviděli mu jeho slávu a snažili se jej co možná snížit. Příkře odsuzuje pak Möbius tehdejší pařížskou osvícenou, ale nemorální společnost, a chování Diderota, Grimma a d'Holbacha oproti Rousseauovi jmenuje přímo darebáctvím. Rousseau přes mnohé známky nepřátelství pevně důvěřoval v *»přátele«* své. Ze Ženevy, kde zase přestoupil na protestantství, ho vyláká pí. d'Épinay na svůj zámek Chevrette. Tam vidíme Rousseaua zamilovaného do pí. Houdetotové, což také je jednou ze záhad jeho života.

Následuje rozchod s Grimmem, Diderotem, d'Holbachem, pak s Voltairem. Když tisk *»Emila«*, který choť maršálka Fransie vévodkyně de Luxembourg slíbila obstarati, nepokračoval, domníval se Rousseau, že jeho nepřátelé utvořili proti němu komplot, jehož hlavou je ministr Choiseul, že jesuité se zmocnili rukopisu, aby ho po jeho smrti zkomolený vydali, až konečně vyjití *»Emila«* učinilo konec všem pochybnostem. V III. kapitole Möbius přeložil doslovně čtyři dopisy Malesherbesovi, který měl vrchní dozor nad knihami ve Francii a který zůstal Rousseauovi vždy věrným přítelem. V těchto dopisech se jeví duševní stav Rousseauův v této době, a vidíme tu zejména jeho nesmírnou citlivost. Kdyby nebyl býval Rousseau povahy tak citlivé, nebyly by ho útoky nepřátelské mohly nikdy tak rozrušiti až k šílenství.

Když pak vysloven pařížským parlamentem ortel nad *»Emilem«* a *»Společenskou smlouvou«*, počíná ono smutné vyhnanství, kdy Rousseau byl štván z Francie do Švýcar a odtud do Německa,

kde vlivem Lorda Keitha došel přízně krále Bedřicha. Na radu svých přátel se odebral s Humeem do Anglie, kde byl nadšeně uvítán. Ale podněti jeho sídla Woottonu u Davenportu a ještě více obrat ve smýšlení londýnského obyvatelstva o něm, způsobený jeho pařížskými nepřáteli, doléhaly na něho tísnivě. Pamflety proti němu se v Anglii hojně šířily, ale pro něho se neozval žádný hlas, a Hume ke všem otázkám, jak se to vše stalo, tvrdošíjně mlčel. Rousseau mu konečně poslal list, v němž Humea zapřisáhá, aby podal vysvětlení celého svého chování; zejména tu Rousseau uvádí hrozný, bodavý pohled Humeův a vzpomíná si na slova Humeova, která při odjezdu z Paříže zvolal ze sna: »Je tiens J. J. Rousseau.« (Mám J. J. R.) A v tomto listě zřetelně se jeví poprvé známky šílenství. Všechno, co se děje, odvozuje Rousseau od plánu, směřujícího k jeho zničení, ačkoli jednoduchou příčinou asi byla chladnost Humeova a agitace pařížských filosofů, Rousseau se odvrátil úplně od Humea a vrátil se do Francie s úmyslem napsati Konfese, o čemž však se nepřátelé dověděli a již předem snažili se ze strachu před pravdou ukázat Rousseaua světu jako lháře a blázna. Z přístavu pak píše Rousseau kancléři anglickému, aby ho propustil ze státního vězení, v němž je držen na podnět Humeův. Vrátiv se do Francie usídlí se na zámku Trye v Normandii, ale nemoha se s nikým pohodnouti a cítě se stále hlídán, bloudí dále s jednoho místa na druhé. Nikde se necítí jistým, konečně považuje všechny lidi za své nepřátele a hledá jen místo, kde by byl jist; proto se chce vystěhovati na Cyprus. Stálá jeho myšlenka byla objeviti komplot; proto cestuje přes Lyon do Paříže. A tu se s ním děje zvláštní změna. Ze zamklého, ponurého Rousseaua stane se hovorový, veselý společník, který chodí na koncerty a do divadla a rád se baví ve společnosti. Zatím však hledá stále přítele, který by mu pomohl odhaliti »komplot«.

(Pokračování.)

LITERATURA.

Josef Černý, **Snahy a práce učitele**. Nákladem Dědictví Komenského. V Praze 1904. Str. 440. Cena 6 K.

Kniha stala se předmětem politicko-stavovské agitace a byla prohlášena za reprezentativní knihu učitelských organizačních a kulturních snah. Tím se cena její objektivně ani nezvýší ani nezmenší a posuzovateli může býti lhostejno, činí-li kdo pochvalu nebo výtku knize učiněnou záležitosti týkající se celého »organisedného« učitelstva. Kniha sama o sobě podléhá kritice a meritum snah nějaké organizace stavovské rovněž. Kdo chce oboje spojovati při knize Černého v jedno, jest jeho věcí; ale naprosto nemá práva z nepříznivého posouzení knihy, i kdyby stalo se nespravedlivě, souditi, že původce kritiky zamítá také snahy učitelstva, cílicí k povznesení jeho mravní, intelektuální a společenské úrovně. Rovněž nemá nikdo práva z nepříznivého posuzování způsobu, jakým nějaká organizace snaží se dosíci svých ideálů, souditi, že odmítavý posuzovatel je nepřítelem těchto ideálů. Takovéto stotožňování ideí s osobnostmi, anebo snad kladení osoby nad věc, nad ideu, jest výplod povážlivé logiky, jejíž zásady nejdou žádné organizaci k duhu. To je autoritářství, proti němuž bojovati je heslem skutečně pokrokových lidí; boj proti němu a pokrok jsou pojmy totožné a Černý je výmluvným této zásady zastancem i v tomto spise.

Kniha přítomná má nevhodný, nebo aspoň neúplný titul. Mělo býti podotčeno, že jsou to Sebrané rozpravy a řeči, týkající se toho a toho společného předmětu; pak by se každý nepředpojatý čtenář na ni jinak díval. Nečetl by ji jako dílo jednotné, nečetl by ji snad ani najednou; nýbrž pokládal by každou stať nebo několik stať za samostatný celek a nebyl by zklamán v očekávání toho, co se od díla jednotitého, organicky uceleného vyžaduje. Nepozastavil by se nad nesouměrností jednotlivých částí a odpustil by přecastá opakování a řečnické vykrašlování věcí, které se v dalších kapitolách této knihy rozumějí samy sebou. Věru by se dalo vše, co podáno je zde na 440 stránkách, pověděti na 100, a když by to bylo pověděno s týnnž ohněm a slohovou obratností, která je Černému vlastní, bylo by to účinnější. Spisovatel si nevhodným značením své knihy leckterého čtenáře, abych tak řekl, rozladil. Je to ovšem jen nedorozumění,

které snadno se odstraní, ale není nikdy jisto, že nesvede k nesprávnému posuzování spisu.

Když pak pohlížím na knihu jako na soubor statí samostatně v různých dobách a při různých příležitostech napsaných, neváhám přiznati, že stanovisko, s něhož jsou psány a podle něhož jediné poznávám a oceňuji individualitu Černého jakožto vlivného člena organizace pokrokového učitelstva českého, je mi naprosto sympatické. Postavení, které zaujímá Černý v učitelstvu, neděkuje třeba zásadám vyplývajícím z tohoto stanoviska, ale je dobře, že při tomto postavení takové zásady hájí a že podle nich chápe snahy a práci učitele, jak čteme v přítomné knize. Černého názor není snad tak filosoficky prohloubený jako na př. Úlehlov, kterýž řídí se v podstatě týmiž zásadami; ale Černý je rozhodný, důsledný a tu prohloubenost nahrazuje vřelým zanícením pro své ideály. Myslím a důvěřuji, že by nevykonal nic, co by se přičilo zásadám těm; slyším, že jako řečník dovede posluchače z kruhů učitelských získati, ale co se týče přesné argumentace, pojmové jasnosti, filosofické promyšlenosti, najdeme ve spise přítomném leccos k vytknutí.

Čím více se pouští do abstraktností, tím je neurčitější a nejasnější. Čím více se blíží skutečnému životu, tím je srozumitelnější a přesvědčivější. Proto jsou nejpůsobivější kapitoly přímo stavu učitelského se týkající a mezi nimi zase ty, kde aplikuje obecnější normy na poměry našeho politického a společenského života.

První skupina statí, jednajících o práci vůbec, byla by získala na určitosti, kdyby se práce vzala jako samosrozumitelný požadavek, plynoucí z potřeby uskutečňovati normy ethické, čili zařizovati život podle norem ethických, což jest tolik co sebezachovati. Tím by se ušetřilo obšírné vykládání o ceně a významu práce, poněvadž to všechno jest obsaženo v oněch pojmech ethických, v nichž je to pochopitelnější a rozboru přístupnější. Jak spisovatel si postup myšlení upravil, musí pojem práce, ten tak běžný, možno říci všední pojem naplňovati obsahem, který čtenář nenasadno podrží v paměti, poněvadž neustále je nucen odvracet od něho znaky, které tam spisovatel mít nechce. Věty, které by zcela lehce byly pochopitelné, kdyby v nich nebylo slovo práce, stávají se sfingami, jichž smysl v duchu spisovatelově vystihnouti stojí skutečně »práci«. Tak hned věta na str. 16. »Práce je základní zákon veškeré přírody a všeho, co má v ní podmínky své existence«. To je velmi neurčitě řečeno, vlastně nepovídá se tím nic; neboť po všem, co předcházelo, neznamená to nic jiného než: základní zákon přírody jest, že se něco děje. »Látka a proměna její, síla, pohyb, nikdy nezanikne, ale bude trvati dál. To je práce! to je úkol přírody: trvati a zachovávat se práci.« Avšak látka a její proměna atd. dějí se v přírodě neodvratnou nutností, tedy v s e, co se děje v přírodě a v tom, co má v ní kořeny své existence, je práce. Je pak možno, aby práce činila se požadavkem? Ovšem možno to je, když práci myslí se něco jiného, než tato definice povídá. A jen, když myslíme jí něco jiného, má smysl věta na téže stránce, že »nemůžeme sobě představití blaha v lenivém klidu, jenž horší je smrti«. Vždyť i ten lenivý klid je dle prvotní definice práci! Pěkně zní proložené vytištěné věty: »práce je život, o nějž se opíráme a v němž do výše stoupáme . . . práce posvěcuje všechny, kdo ji uzná.

vají a konají. Oddanost a láska k práci je přední povinností člověka. (Str. 17.) Avšak jaké to salto mortale od původní definice k tomu, co věty ty obsahují! Důvod v pojmu práce věty ty nemají. A co následuje za větou posledně citovanou až na konec odstavce, toho logickou souvislost s předcházejícím nechápu, třeba že to samo o sobě obsahuje zdravé jádro a třeba že to pěkně zní.

Podobně má se to i s některými jinými pojmy. To všechno ale nevadí, abych s plným přesvědčením nedoporučil knihu Černého našemu učitelstvu, neboť závěry jeho jsou obsahem svým úplně ve shodě se stanoviskem, s nímž souhlasím, třeba z jiných důvodů, než kterými se odůvodňuje v knize, a upřímně přeji, aby stanovisko to, ušlechtilé a pokrokové stalo se majetkem co nejvíce učitelů i jiných inteligentů. Kí.

Dr. Paul Sollier, **Le problème de la memoire**. Essai de psychomécanique. Paříž, Felix Alcan, 1900. Str. 218.

Spisovatel řeší problémy, týkající se paměti, postavil se na stanovisko, o němž apriori můžeme prohlásiti, že se s ním řešiti nedají a že se tím do celé otázky přivádí jenom zmatek. Spisovatel drží se fyziologického korelátu paměti, stopy zůstávající po dojmech v nervstvu, a hledí uvažováním o tom, jaká ta stopa je, kde je, jak dlouho trvá a čím se udržuje, rozhodnouti o paměti se stránky psychické. Fyziologické podmínky nazývá mechanismem paměti. Avšak v té příčině jest fyziologie vůdcem a rádcem velice nespolehlivým, tak nespolehlivým, že ani jedna jediná věc z těch, kterých je potřeba k vysvětlení psychické stránky paměti, nedá se s bezpečnou jistotou stanoviti. Spisovatel je nucen rozhodovati mezi četnými domněnkami a nemůže podati než zase domněnky a pravděpodobnost jejich nemůže zkoušena býti fyziologicky, nýbrž psychologicky. Tím psychologie, v níž je problém paměti jedním z nejdůležitějších, nic nezíská. Nic není platno, že spisovatel, osvědčený psychiatr, k práci své přichází vyzbrojen zkušenostmi psychopathologickými. To stačí na vyvrácení jiných domněnek, ale ne k takovému rozřešení, s nímž by psychologie mohla a musila se spokojiti. Konec konců zbývá jí jediný předpoklad, že zůstane po dojmu v nervstvu nějaká stopa, a ani ten fyziologie není schopna pověřiti, ježto nížádným prostředkem nedovede ukázati, že nerv při opakovaném podráždění téhož druhu nějak byl pozměněn ve svém složení, anebo že by jinak fungoval.

Nechci tudíž uváděti spisovatelovy názory o jednotlivých věcech a je kritisovati. Podotýkám, že spisovatel rozdělením úkonu paměti na fixaci (utkvění), konservaci, evokaci, reprodukci a lokalizaci nadělal si zbytečných problémů podružných, a že neuvaruje se při tom zabočení a vybočení na stanovisko čistě materialistické.

Naproti tomu má býti konstatováno, že spis, třeba že neposkytoval výtežky psychologickou theorií nějak obohacující, orientuje velmi dobře a podrobně v úzkém, ale přese všechno dosti horlivě pěstovaném oboru bádání o fyziologických podmínkách paměti, a podává leccos z psychopathologie, co může býti upotřebeno i jinde.

Positivně nejvýznamnější je, že Sollier rozhoduje se pro hypotesu, že střediska pro vlastní paměť a pro vnímání jsou různá, tedy že stopa

po dojmu ukládá se v jiném středisku, než které bylo súčasťně při vnímání, jinak bychom si prý nemohli vysvětliti některé úkazy tak zvané duševní slepoty (což není pravda). Proto se vyslovuje pro Wundtův orgán apercepční.

Sollier přijímá také zvláštní energii psychickou jakožto obměnu energie nervové (elle ne se crée pas elle-même, elle resulte des forces physiques qui agissent sur le système nerveux et se transforment à travers lui 218). Ki.

Sir Leslie Stephen: **Hobbes**. English Men of Letters, London. Macmillan & Co. 1904. Str. 243.

Když Toennies psal recenzi o první monografii o Hobbesovi, kterou vydal G. Cr. Robertson v Knighových Philosophical Classics (vol. X. r. 1886), projevil přání, aby ve sbírku English Men of Letters byla pojata též nějaká monografie a Hobbesovi a aby takto dostalo se i širším vrstvám poučení o tomto filosofu a sociologovi. Přání jeho dočekalo se splnění teprve nyní, když již sám uveřejnil monografii o něm ve Frommannových Klassiker der Philosophie (II. r. 1896), a když ještě před ním r. 1893 napsal podobné dílo Francouz G. Lyon.

Spis Stephenův zakládá se na těchto jmenovaných monografiích a nepřináší pro bádání o Hobbesovi nic nového. Rozvržen jest na čtyři kapitoly: I. Život (1—69), II. Svět (70—113) s oddíly: 1. Hobbesovo východisko a cíl. 2. Logika. 3. Fysika. III. Člověk (114—172): 1. Psychologie. 2. Theologie. 3. Determinism. IV. Stát (173—236): 1. Současné spory. 2. Společenská smlouva. 3. Leviathan. 4. Mravní zákon. 5. Duchovní moc. V tom, jak celé dílo jest zpracováno, auktor jeví se nám stejně jako obratný literát i jako znalý historik filosofie. Omezuje se jen na nejdůležitější body jeho učení, pokud mají význam pro pozdější myšlení, a srovnává je s podobnými neb protivnými názory tehdejšími a pozdějšími, ano i s názory naší doby. Jest jen litovati, že nemohl již přičiněti podrobnějších poukazů o vlivu Hobbesově na francouzské encyklopedisty a anglické utilitaristy. Působení prostředí literárního, společenského a politického na utváření se Hobbesových teorií věnuje se náležitá pozornost. Chybou jest však, že není vytčeno, jak náleží, negativní stanovisko Hobbesovo k Aristotelovi, jež jest tak význačné pro jeho nauku politickou. Ve sporných věcech, na př. v posuzování sporů matematických, auktor přidržuje se Robertsona proti Toenniesovi.

Poznamenati lze ještě, že toto sotva dokončené dílo jest posledním projevem rozsáhlé činnosti literáta, dějepisce filosofie a ethického spisovatele Stephena (nar. r. 1832). Josef C. Král.

Marie Joachimi: **Die Weltanschauung der deutschen Romantik**. Jena und Leipzig 1905. Eugen Diederichs. Str. 236.

H. Gschwind: **Die ethischen Neuerungen der Frühromantik**. Walzels Untersuchungen zur neueren Sprach- und Literaturgeschichte 2. Heft. Bern 1903. Str. 136.

Myšlenkový vývoj a obsah německé první romantické školy poutal ode dávna právě tak zájem dějepisců jako historiků literárních a byl právem definován jako problém spíše filosoficko-kulturní než literární. Starší obě

základní díla o romantice, Haymova »Die romantische Schule« (1870) a Diltheyův životopis Schleiermacherův (1870), psána jsou nejen pery, nýbrž i methodou a stylem filosofických dějepisců z povolání. Důvody toho zjevu jsou jasné: spekulativní dílo německé romantiky jest jednotnější a bohatší než její díla literární; bohatství jejích metafysických, noetických i ethických ideí jest daleko větší než zásoba jejích básnických forem; souvislost jejího vývoje s evolucí německého pokantovského filosofického idealismu jest neméně poutavá a důležitá, než souvislost její s německým klasicismem literárním; může-li dějepisec filosofie při líčení první německé romantiky v celistvosti a souvislosti rekonstruovati směly, ač příliš vzdušný plán romantického názoru světového, nezbyvá historikovi literatury než pracně shledávati a sestavovati drobné a kusé zlomky nedokončených, nevypracovaných děl, jimiž velký plán ideový měl býti umělecky realizován. Přistupuje ještě jedna okolnost, jež přímo vyžaduje spolupracovníctví filosofova při dějinách romantiky: z aforismů, v nichž si romantikové tak libovali, z fragmentů, v nichž se vyjadřovali nejraději, z rychle náskizovaných a podrobně neformulovaných essayí, může vybudovati soustavu úplně ucelenou a zaokrouhlenou pouze systematik myšlenky, jímž jest vždy spíše filosof než historik literatury.

V posledním pětiletí vzkríšen byl zájem o německou romantiku netušeným a skvělým způsobem: sešli se v něm literárně historičti profesionálové, jichž studium od periody klassické dospělo k údobí romantickému s tvůrčími literárními umělci, kteří procitili tytéž nálady, zaujati byli týmiž záhadami, zaměstnání byli týmiž formami, v kterých žila první německá romantka. Symbolism náladovost, mysticism, kulturní estheticism roku 1800 vrátil se v symbolismu, v náladovosti, v mysticismu a v kulturním estheticismu roku 1900.

Literárně historických a filosofických studií, jež posledních pět let věnovalo první německé škole romantické, jest veliká řada; vedle mystika i lyrika školy Novalise a výtvarného esthetika jejího Wackenrodera zvláštní pozornosti se těší její tvůrce a filosofický theoretik Friedrich Schlegel. Již průkopná kniha této nové literární historie romantické, hluboce filosoficky založený a skvěle stilově provedený essay Ricardy Huch »Die Blüthezeit der Romantik«, staví Friedricha Schlegela náležitě v popředí romantického hnutí; knihy Marie Joachimi a H. Gschwinda, o nichž dnes referujeme, jsou vlastně doplňující se monografie o Friedrichu Schlegelovi jako mysliteli. Friedrich Schlegel zavinil sám, že literatura i literární historie byly k němu dlouho nespravedlivy. Skvělého a smělého mladistvého myslitele a filosofa stínil lenivý a otrocký reakcionář a katolik pozdních let; pronikavého a britkého kritika myšlenkových i mravních hodnot zastíral mdlý a rozplývavý mystik, sloužící Metternichově vládě; nedokončená, neuspořádaná díla, plná hloubky a původnosti, ale též podivnosti a nejasnosti, spíše zrážela od četby a studia než vábila k nim; kondensovaná a rozmarná, epigramatická a paradoxní, bodavá a dvojsečná forma fragmentu, v níž se Friedrich Schlegel cítil tak doma jako Montaigne ve formě drobného essaye, La Rochefoucauld ve formě maximy, Nietzsche ve formě aforismu, byla příliš nesnadna pro většinu pohodlného čtenářstva. Dnes konečně jsme našli osobité kouzlo a myšlenkovou plnost i v těchto fragmentech, z nichž vlastně skládá se celé dílo Friedricha

Schlegela, jak ukazuje výborně sestavený a případně informujícím úvodem opatřený výbor mnichovského mladého učenice Friedricha von der Leyen. *)

Mohlo by se na první pohled zdáti, že titul studie Marie Joachimi »Die Weltanschauung der deutschen Romantik« slibuje více, než kniha sama podává. Filosofie Friedricha Schlegela ve svém rozvoji i rozsahu jest vlastním jejím předmětem; pouze v paralelách mluví se ještě o Novalisovi, jenž uměl ideím romantickým dáti podivuhodně koncisi a paradoxní výraz, zastřený zvláštním mystickým přitímím, jen jako mimochodem se uvádí, kterak August Wilhelm Schlegel bratrovy myšlenky popularisoval a chvílemi i trivialisoval a kterak Ludvík Tieck, v celku neschopný filosofické spekulace, přinesl do nich zmatek a v zběžném neporozumění je smísil s překonanými ideami doby osvícenské a periódy »Sturm und Drang«. M. Joachimi zařazuje Friedricha Schlegela případně do všeobecného vývoje filosofického. Tím, že identifikoval ideu centrálního bodu vesmíru, jež zpravidla nazývá božstvem (»Gottheit«), se schellingovskou ideí organismu, reprezentuje význačně periodu, kdy transcendentní spekulace pantheistická přechází v přírodovědecký názor světový; tím, že vyrovnal spinozovský pantheistický monism s fichteovským individualismem, prohloubil pojetí vesměrné jednoty (»die All-Einheit«); tím, že řešil rozpor a dualism božstva a světa i lidstva, ducha i těla principem kosmické lásky, sblížil tuto transcendentní filosofii mystice, především katolické; tím však, že kladl vlastní zdroj náboženství do této lásky, individuem hluboce procitované, přiklání se k Schleiermacherovu citovému náboženství. Jest tu celá řada filosofických vlivů: Plato a novoplatonik Hemsterhuis (pantheistická totalita); Spinoza (pojetí centrální substance s řadou atributů); Fichte (individualism a z něho temenící tak zv. »progressivní universalita«); Schelling (důsledný princip organismu). Schlegel nepodlehá všem vlivům současně: zprvu v době bezmezné graekomanie přijímal s »objektivistickou zuřivostí« pantheistický vesmír, v němž se subjekt naprosto rozplývá; pak vypracoval se pod vlivem Fichteovým k individualismu, nalézajícím ve vlastním duševním já velké zjevení jednoty vesměrné; posléze recepci Schellinga, jež dilem přijímal, dílem anticipoval, dospěl k formulaci svého učení o organickém centru, kteréž tvoří krystalizační bod jeho metafysiky a aesthetiky. Sub specie této filosofie o božském centru, kteréž poznáváme jen v jeho jevech, ve vesmíru a v lidstvu, organizovaných umělecky, vykládá Marie Joachimi celý světový názor Friedricha Schlegela: jeho hluboké pojetí genia jako uvědomělého, jednotného, nejvyššího organismu, čímž tak vysoko se povznese nad geniálnickou filosofii Sturm a Drangu jeho opětně organické pojetí romantické poesie i uměleckého díla umělecké formy vůbec. M. Joachimi má velikou schopnost přesného filosofického výkladu a to i dosti nejasných a paradoxních theoremat; má klid objektivního přednesu, kde logicky učeně dedukce, jež rekonstruovala z fragmentárního způsobu Schlegelova, neruší vlastními poznámkami a zejména vzácný smysl pro skryté vztahy a affinity ideové. Co nám jako Schlegelovu filosofii podává, jest směle koncipovaný a pevně

*) Friedrich Schlegel: Fragmente. Ausgewählt und herausgegeben von Friedrich von der Leyen. Sbírký Erzieher zu deutscher Bildung sv. II. Jena und Leipzig 1904. Eugen Diederichs. Str. 180.

sklenutý názor světový, jenž spočívá na samostatné spekulaci, třebaš oplodněné cizími vlivy: běžná literárně filosofická báčorka, jakoby romantika nebyla ničím, než myšlenkově pomatenou recepcí rousseauovské filosofie citu, jak ji hlásal »Sturm und Drang«, vítězně a na vždy se tu vyvrací.

Že však tato souvislost romantiky, především však Friedricha Schlegela, s názory skupiny »Sturm und Drang« ze sedmdesátých let XVIII. věku na poli společenské ethiky skutečně existuje, to dokazuje Gschwind pilnou, spíše literární než filosofickou methodou ve spisku »Die ethischen Neuerungen der Frühromantik«. Vlastním účelem studie jest vyložití historicky erotické ideje »Lucindy« Friedricha Schlegela, jež skoro současně dočkala se i velikého vědeckého komentáře z pera, francouzského učence J. Rouge, známého ostatně již rozsáhlou monografií o mládí Friedricha Schlegela. Gschwind ukazuje analysou románových postav, citací i všeobecnou charakteristikou, chvilami poněkud smytou a příliš povšechnou, jak revoluční individualisté skupiny »Sturm und Drang« důslednou aplikací požadavku plného rozvíti a vyžití mohutné osobnosti a svéprávnosti smyslnosti a vášně dospěli k erotickému titanismu, k bezmeznému hedonismu a komunismu žen (u Henseho), k ideálu silné, smyslné, bezzákonné ženy (u Goethea v »Goetz von Berlichingen«, u Klingera a Maler-Müllera), a k přímé polemice proti monogamii a uzákoněnému manželství (u Friedricha Heinricha Jacobiho). Všecku tuto smělou erotickou libertinage obsahuje znovu a znásobeně pseudoromán »Lucinde« Friedricha Schlegela (1799), přímo to katechism lásky první doby romantické. Leč podrobnější rozbor ideí tohoto díla, umělecky tak vadného a myšlenkově tak bohatého, ukazuje, že přece Schlegel znamená proti »Sturmu a Drangu« nepopírný pokrok; jeho požadavky vyžití smyslů, rozvíti mužské i ženské osobnosti, volného svazku »neznesvěceného« vnější zákonnou sankcí, jsou povýšeny do vyšší sféry mravní tím, že Schlegel žádá jako podmínku vzájemné porozumění muže a ženy a že volný svazek pohlavní pojí hlubokou láskou, která má tak důležité místo i v jeho koncepci metafysické, vysvětluje, jak jsme viděli, poměr božského organického centra k vesmíru. Gschwind dobře vytýká ten pokrok theorie Schlegelovy vůči »Sturmu und Drangu« srovnáním Friedricha Schlegela s Heinsem: u Heinseho jest smyslnost vlastní a poslední movens vši erotiky, u Schlegela jedním z jejích prvků. Nedostatkem Gschwindovy studie, která nejdě vůbec nikdy příliš hluboko pod povrch, jest však, že erotiku Schlegelovu, pokud se jeví v společenské ethice, nepokusil se vyložití z Schlegelovy metafysiky, ač souvislost ta leží na dlani.

Případně zmiňuje se Gschwind o ostatních romanticích v příčině společenské ethiky lásky: Novalis v pravém protikladě k Schlegelovi jest krajní legitimista, nalézající pro zákonné manželství i mystické zdůvodnění; Tieck pak v neporozumění vrací se k hrubému hedonismu heinsovskému. Osobitou úlohu hraje tu Schleiermacher: střídavě inspiruje Schlegela a prohlubuje jej ethicky a opět sám jest jím inspirován; tak vzniká i nejzvláštnější dílo přísného theologa a moralisty, »Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde« (1800), tato nadšená obrana volné lásky sensualisticky zastřená, kde smyslnost pojí se podivně s náboženstvím, mravní libertinage pikantě s mystikou.

Arne Novák.

Rudolf Lehmann, *Wege und Ziele der philosophischen Propädeutik* (Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie VIII. Bd. 1. Heft), Berlin 1905, Reuther & Reichard, 1 Mk 20 pf.

— *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik*, tamtéž 3 Mk 60 pf.

Lehmann patří k těm, kdož neschvalují odstranění filosofické propedeutiky z gymnasií německých v r. 1882, od let již domáhají se restitutionis in integrum. Počínaje Fr. Paulsenem, jenž již r. 1885 poprvé nesouhlas svůj pronesl veřejně, jest jich již slušná řada (ze známějších buďtež připomenuti W. Schuppe, Th. Ziegler, Baumeister, G. Wendt, R. Eucken a j.)¹⁾, ale prodlením času také jejich požadavky značně se změnily. Někteří totiž z těchto obránců filosofického vzdělání gymnasiálního (Th. Ziegler, R. Eucken, O. Weissenfels) požadují nyní především, aby veškeré předměty v třídě nejvyšší nesly se duchem filosofickým, zvláštní pak hodiny filosofické propedeutiky pokládají za jakousi »reservu«, patrně dotud, pokud vlastního jejich požadavku nebude lze provésti.

Spisek R. Lehmana, jenž otázce věnoval již r. 1901 jednu kapitolu svého spisu *Erziehung und Erzieher* (Berlin, Weidmann)²⁾, ukazuje především, že takové filosofické prohloubení všeho učiva na ten čas nemožno jest z příčin i praktických (není na ten čas ve všech oborech vůbec schopných učitelů, dokonale filosoficky vzdělaných mužů, aby ihned všecko vyučování v třídě nejvyšší mohlo nabýti rázu filosofického) i theoretických (mnohé problémy filosofické nelze vůbec tak rozkouskovati po všech předmětech jiných, nýbrž musí rozhodně býti probrány v celistvosti ve zvláštních hodinách, pouze filosofické propedeutice věnovaných). Filosofická propedeutika nechť stane se především opět samostatným předmětem mezi či lépe nad ostatními obory a nechť má své zvláštní hodiny, jež by věnovány byly sebrání, přehledu, promyšlení (denkende Durchdringung) všeho toho, co cenného dožadovní vyučování žáků přineslo. Rozsah v Rakousku obvyklý v posledních dvou letech úplně prý postačí (12).

Nesnadnější jest otázka onoho filosofického prohloubení všeho učiva, jímž teprv má se dostati propedeutice náležitého ozvuku a jímž má býti plně rozvíta (13 sl.). Tu nutno především, aby učitelům středoškolským dostalo se již na universitách lepší filosofické průpravy, ne snad studiem

¹⁾ Srv. Lehmann Wege etc. 58 pozn. 2 b), kdež podán podrobný výčet, jenž však není úplný: schází na př. i Schulte-Tiggessova *Philosophische Propädeutik* (Č. M. II. 61), jež nedávno vyšla v druhém opraveném vydání, scházejí dále i všichni ti, kdož o věci psali v *Lehrproben und Lehrgänge* (Gille v LL 74, 17 sl., Latrille v LL 75, 39 sl. a j.) a v *Monatschrift für höh. Schulen* (Geyer a Rehmke oba v I. roč.)

²⁾ Str. 244 sl. (*Die Philosophie in der Schule*), kde si přeje, aby propedeutika opět byla v Prusku zavedena a to ne snad jako nějaký výklad určitého systému filosofického, nýbrž jako úvod do filosofie myšlení, jakožto koncentrační předmět celého vyučování. Rozsah a metoda přeje si jako v Rakousku; dějin filosofie netřeba, ale za to čítanky, kde by si po dokonalém probrání některého problému žáci mohli přečíst jako závěr diskuse mistrné předvedení věci u některého filosofa. — Na Lehmana, jak sám přiznává, hlavně zkušenosti z rakouských ústavů tu působily (Wege 58): aspoň ještě v knize *Der deutsche Unterricht* vytýkal propedeutice úkol daleko užší. Z knih našich cení nejvýše Höflerovy (»da sie eine grundsätzliche Bedeutung haben«); instrukce z r. 1900 zve: »eine nach Inhalt und Form muster-giltige Arbeit«.

nějakých kolegií, ne četbou spisů často nahodile vybraných, nýbrž odbornými cvičeními seminárními, po případě proseminárními.¹⁾ Každý odborník nechť studuje současně přílehlé obory a problémy filosofie a znalost jich nechť také prokáže při státní zkoušce. Jen tak bude lze zase obnoviti žádoucí souvislost mezi filosofickými studii jednotlivce a jeho studii odbornými.

Další oddíl spisku (24 sl.) vykládá o tom, jak by se v praxi toto prohloubení jednotlivých předmětů vytvořiti mělo. Osvojení si pozitivních vědomostí v každém oboru učebním zůstane ovšem i na dále předním úkolem školy, ale vedle toho v nejvyšších třídách bude nutno fakta jednotlivá kupiti ve větší celky, vytýkati obecné jich znaky a hodnoty, ukazovati na vnitřní souvislost a analogii, srovnávati předmět s předmětem, epochu s epochou, spisovatele se spisovatelem. Takové koncentrační podoby bude lze dodati každému předmětu, každý musí svým směrem filosofické propedeutice v její úloze býti nápomocen, nejen němčina (jazyk vyučovací), jak obyčejně se tvrdí, nejen přírodní vědy a matematika, jak ve své knize pokusil se provésti Schulte-Tigges.²⁾ Zvláště mnoho bodů stykových má logika s grammatikou³⁾, psychologie a ethika s dějepísem, esthetika a ethika s náboženstvím a četbou klasiků i spisů moderních.⁴⁾

Všecky předměty jednotlivé konečně sbíhati se budou v hodinách věnovaných filosofické propedeutice, o jichž úkolu Lehmann k závěru (46 sl.) promlouvá. Nejde tu o nějaký systém dogmaticky uzavřený, nejde o naučení (Eintrichtern) formulek a fakt, nýbrž především o navázání na ony body stykové, jež jednotlivým vědám a filosofii společny jsou. Při tom problémy noetické jakožto příliš těžké žáků středoškolskému Lehmann úplně pomíjí (na př. výklad pojmu a priori, problému kauzality, subjektivnosti smyslových kvalit atd.), neschvaluje také mínění, že by dějiny filosofie byly nejlepším úvodem do této disciplíny, nýbrž přeje si, aby se učení propedeutické omezilo jen na logiku, psychologii, ethiku a esthetiku, v těchto dvou posledních vědách aby podalo jen nejhrubší základy, hlavní směry a ideje, v oněch dvou pak obšírněji probralo vše, co věcně jest nejdůležitější a pedagogicky nejplodnější.⁵⁾ Vyučováno budiž napořád methodou sokratickou,⁶⁾ živě, názorně, s mnohými příklady,⁷⁾

¹⁾ Lehmann již od několika let koná podobná cvičení na universitě berlínské pod názvem »Collegium zur Einführung in die Philosophie« a těší se veliké návštěvě. Také zde naše poměry jsou patrně lepší německých.

²⁾ Spis ten oceněn tu na str. 31 sl.: Lehmann chválí zvl. druhý díl jakožto vzor onoho filosofického a vědeckého prohloubení učiva; za to první díl zdá se mu jednostranným (přihlíží příliš jen k mathematice a vědám přírodním).

³⁾ Zajímavé, že Lehmann v odstavci rakouských instrukcí z r. 1884 o tom, že logika má zvláštní pozornost věnovati výkladu jevů jazykových, vidí vliv spisů J. Seemüllera.

⁴⁾ Básnictví německé prý dle Lehmannova (42) je daleko více prodchnuto ideami filosofickými než antické, jehož duch od Homéra po Sofoklea, ba až Euripida a napodobitele doby Augustovy není filosofický, nýbrž náboženský. — Jinde Lehmann lituje, že z četby latinské vypuštěn před časy Seneka, kdysi oblíbený (43).

⁵⁾ Tu se mu zdá, že i v nejlepších našich knihách je látky příliš mnoho (54).

⁶⁾ »Die Kunst der Propädeutik ist die Kunst der Fragestellung« (56).

⁷⁾ Starý spor methodický, mají-li příklady býti spíše obsahově prosté, staré doklady scholastické, či skutečné příklady z praxe životní, řeší Lehmann kompro-

ale nebudiž nikdy pouštěno se zřetele, že ne systematické vědění, nýbrž probuzení filosofického ducha jest tu předním úkolem. »Den Schüler zum Selbstfinden anzuleiten, ist die eigentliche Aufgabe des propädeutischen Lehrers, wie es die Aufgabe des Mathematiklehrers ist.« (54.)

Kdo po těchto výkladech pročítá Lehmannovu učebnici propedeutiky, dojistá bude namnoze sklaman. Bude zajisté čekati nová hlediska a nové uspořádání učiva, zvláště pak neustálé a vydatné navazování na ostatní předměty učebné, aby koncentrační úkol filosofické propedeutiky byl parný. Místo toho všeho dostává se nám knihy, jež jeví se býti skoro napořád jen jakýmsi zhuštěním a výběrem učebnic našich, zvl. Höflera, jehož vliv v logice patrný jest i v jednotlivostech, a jež obsahově nepodává nic nového, jak ostatně uznává i sám auctor v předmluvě.

Po krátkém úvodu o jednotícím úkolu filosofie probrány nejprv základy logiky formální v obvyklém rozdělení na nauku o pojmu, soudu, závěru a vědosloví. Nehledíme-li k výkladům o poměru logiky k psychologii a ke gramatice, speciálně o poměru pojmu a slova, věty a soudu, gramatických a logických kategorií, neboť o těch věcech dnes přece více méně jedná každá logika, novum jest proti učebnicím našim v závěrečných kapitolách tohoto oddílu pouze podrobnější výklad theorie atomové a vývojové a předmětu věd duchových i zákonů dějinných. V těchto tedy odstavcích jediné jest patrné, jak by dle Lehmannova logika měla se družiti k vědám speciálním. Jmenovitě instruktivní je pasus o obecné zákonitosti a úkolu individua v dějinách, kde auctor drží se cesty střední.¹⁾

Mnohem kratší je část psychologická, zvl. pak oddíl o citech a vůli jest příliš stručný, ba namnoze docela kusý. Proti našim poměrům obšírně se tu probírají hypotese o podstatě duše (89 sl.) při čemž Lehmann vyvrací i spiritualism i materialism i paralelism, konče tak úplnou negací.²⁾

Novum proti našim poměrům jsou oddíly Grundbegriffe der Ethik (133 sl.) a Einführung in die Aesthetik (152 sl.). V onom auctor probírá pojmy svobody vůle i zodpovědnosti, podstatu i hlavní směry ethiky (zvl. vyrovnání mezi egoismem a altruismem), v tomto vyložen rozdílná krásna, příjemná a užitečná, dále rozdílná staré esthetiky deduktivní (Aesthetik der Klassiker) a moderní induktivní (Aesthetik der Gegenwart), konečně dva

misem: pro vědosloví jsou cenné jen tyto, pro formální část logiky hodí se obojí (58).

*) »Wir haben in der Tat Grund anzunehmen, dass die grossen weltgeschichtlichen Entwicklungen und Ereignisse sich bis zu einem gewissen Grade unabhängig von der Eigenart einzelner Persönlichkeiten vorbereiten. Zweifellos aber ist, dass die Weise, wie sie sich vollziehen, durch diese Eigenart bestimmt und modifiziert wird. Hätten sich die religiösen Impulse, von denen das 16. Jahrhundert bewegt wurde, in einer andern Persönlichkeit als Luther zu gleicher Kraft entfaltet, aber mit anderen moralischen und intellektuellen Eigenschaften vereinigt, so hätte auch diese vielleicht die Reformation herbeigeführt, aber sicherlich mit vielfach verschiedenem Inhalt und verschiedenen Folgen« (80).

*) Partie ty ukazují zároveň, že ani Lehmann důsledně neřídí se zásadou v úvodním spisku vyslovenou, že otázky n etické (a metafysické) do školy nepatří, ježto přesahují schopnosti žáků. Aby o nich ve školní knize se vykládalo, k tomu patrně přiměla jej okolnost, že přece také absolvent střední školy má o těchto kardinálních otázkách míti jistou povědomost, třebaž i naše instrukce k problémům těm staví se odmítavě. Zajímavé, že Lehmann také proti zásadě vyslovené v úvodním spisku jedná tu o subjektivnosti kvalit smyslových (106 sl.).

problémy, jež právě moderní aesthetiku charakterisují, poměr krásna a pravdy v umění (idealism a naturalism), jakož i poměr umění k morálce.

Ač kniha Lehmannova nepodává to, co bychom dle úvodního spisku čekali a co provéstí dojistá na ten čas bude ideálem, přece prokáže právě proto, že budována jest ponejvíce na knihách u nás užívaných a že mimo to obsahuje některé cenné partie nové, také našim učitelům propedeutiky dobrou službu, jimž proto můžeme ji doporučiti. Hlavní problémy ethické a esthetické mohou se ostatně i u nás vsunouti do psychologie při výkladu o citech příslušných, jak ostatně tuším pravidelně v praxi se děje. — Tisk i úprava knihy jest pěkná.

Kd.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Divadlo. Rozhledy po světě divadelním. Redaktor Bohuslav Kavka. Roč. III. Kniha pátá.

Jar. Hanuš, *Realismus scény* velmi vhodně ukazuje, že realismus má své meze, a to velmi široké, takže dosavadní snaha po realismu, vzbuzená hledáním absolutní pravdy — pod kteroužto frásí už mnoho zla se vykonalo — může se dotýkati pouze některých detailů. A realismus, neprováděný důsledně, přestává býti realismem. Naproti tomu přecháňaný realismus je často na závalu hře samé, poněvadž odvrací se pozornost obecnstva od hry k drobnůstkám pro hru bezvýznamným, čemuž se neubrání ani nejpozornější posluchač.

J. Kristen, *Shakespearův Hamlet* staví se proti převládajícímu mínění, že v Hamletu je stvořen typ slabosti a vrtkavé nerozhodnosti, energie samé v sobě se trávící, kteréžto mínění také bývá vodítkem pro herecké ponětí role Hamletovy. Auktor vidí v Hamletovi geniální povahu, ve které extrémy se dotýkají a vzájemně potírají; skromnost pojí se sebevědomím, smělost činu s rozvahou, jemný takt s neporušitelnou pravdou, analysující logika s nedůvěrou ve vlastní úsudek, příkré odsouzení špatných činů s hlubokou láskou k lidem, nejvyšší idealism ve smýšlení s bystrozrakem, jemné svědomí, které rozeznává i potence zla v sobě samém, s důvěřivým jednáním pravého reka, mužná síla s jemnocitem; Hamlet je celý muž, duch prvního řádu, genius. Pojednání je promyšlené. Přirovnání jednání Laërtova s Hamletovým (292) posiluje ostatní důvody auktorovy přesvědčivě.

Bohuslav Kavka v článku *Herectvo a ochotnictvo* zastává se tohoto a je pro souladnou činnost obou.

Ki.

Kritische Blätter für die gesamten Sozialwissenschaften. I. ročník 1905. Drážďany, Boehmert. Vydavatelé: Dr. Hermann Beck, Dr. Hanns Dorn, Dr. Othmar Spann.

Účelem tohoto ústředního časopisu pro vědy společenské jest podati orientaci o příslušné literární produkci, která obnáší průměrně za rok asi 4000 knih a brožur samostatných a 10.000 původních článků v 600 odborných časopisech, a o její ceně. Revue má dva oddíly. První

kevní však jen 38. Ročně přibývá žactva o 375.000, obyvatelstva dvacetkrát více. Téměř veškeré školy jsou jednotřídky.

Má-li Rusko bez Mandžurie dle oficiálních údajů 18,764.785 čtverečných verst a asi 133 mil. obyvatel, připadá jedna škola na rozlohu 225 km² a na 1600 obyvatel. Dvojtrídni nebo trojtrídni ústav připadá však teprve na rozlohu 5100 km² a na 36.000 obyvatel. Největší počet škol má gubernie moskevská a tulská (1 škola na 16 km²), podolská (1 škola na 17 km²), varšavská a kievská (1 škola na 20 km²). V Petrohradě připadá 1 škola teprve na 24 km². V gubernii turgaiské připadne 1 škola na 2700 km², v samarkandské 1 škola na 2900 km², v amurské 1 škola na 3600 km², ve ferghanské 1 škola na 6500 km², v jenisejské 1 škola na 7800 km², v transkaspické však připadá 1 škola teprve na 12.000 km² a v jakutské dokonce 1 škola na 50.000 km². Ze 4,580.827 žáků jest 3,300.000 hochů a jen 1,200.000 dívek; z tohoto počtu žactva činí dítky rolnické 84%, 16% dítek bydlí ve městech. Trojtrídni školy navštěvuje téměř z 20 mil. dětí pouze 173.538. Vydání na školství je v poměru k výdajům na jiné obory velmi malé.

V Moskvě a Petrohradě činí ročně výdaje na školství na 1 osobu 3 M, v Kovně však jen 32 pfeniků. V asijském Rusku, v semisečenské gubernii činí náklad na školství na jednu osobu ročně 16 pfeniků, v gubernii samarkandské 8 pfeniků a ve pferghauské již jen 4 pfeníky. V 31 guberniích není ani jediné školy jež by měla aspoň třísvazkovou školní knihovnu. Jaký duch vládne na vysokém učení ruském, to jest všeobecně známo; z posluchačstva stanou se buď »dobří« ruští úředníci nebo revolucionáři. ak.

Ethische Kultur, 15. února 1905.

Tento redakci Rud. Penziga v Charlottenburgu vycházející a ideje morálky moderní šířící týdeník zabývá se zde otázkou, z níž i na poměry naše mnohé lze aplikovati, a řeší problém společenským internacionalismem, smířujícím mravně i sociálně všechny protivy a spory. V článku »*Die Formen des Patriotismus*« dr. Robert Michels liší pět forem patriotismu: 1. Megalomanická forma, ctící a obdivující se jen vlastnímu národu, jeho vlastnostem i výtvorům; není schopna historicky objektivního pohledu, jí je vlastní národ vždy v právu. Noeticky nemá tedy tato forma žádné ceny. 2. Pseudoethická forma, vlastně jen idealisování oné, ospravedlnění ji ethickými motivy, že totiž vlastní vyšší kultura se smí druhému vnutit, ale: »každý národ má právo na úplné sebeurčení a sebesprávu«. 3. Fantastická forma, idealism to bez historicky empirických vědomostí, metafysický patriotism, holdující abstraktnímu slovu vlast, schopný obětí, beze smyslu pro konkrétní vlastenecké problémy. Je plodem 4. interesované formy patriotismu, která hledí jen na hromadění národního jmění. 5. Atavistická forma, jevíci se v hymnu na velikou fysickou sílu vlastního národa, odkudž národní hrdost, při čemž kulturní stránka je teprve druhotná.

Reakci proti této je antinacionální internacionalism, dle něhož jsou všichni lidé bratři; z té správné these činí se pak ovšem chybné závěry, popírající různosti národů v řeči, charakteru etc. Theoretická i praktická chyba jeho je tedy, že je antinacionální, přehlížeje vitálního činitele vývoje

kulturního a tak prakticky působě zhooubně, posilňuje vládnoucí národ v jeho falešném vědomí práva a popuzuje potlačený národ k šovinismu (?). Smíření rozporu mezi láskou k vlasti a světu stane se v nacionálním a sociálním internacionalismu. Zachování vzdělanostní neporušenosti národa je ethicky jediné oprávněná forma patriotismu. Nacionální emancipace z cizího područí znamená zmenšení kulturní překážky na cestě lidskosti. Nacionální jednota a svoboda je nezbytná podmínka ku svobodné lidskosti. To je patriotism z potřeby kultury; spočívá v tom, že chce každému národu zachovati právo na jeho půdu a na jeho lidský materiál. Tak je to spolu ethický nacionalism. Kdežto patriotism v prvéjších formách je škodlivý, je tento ethický i sociálně pokrokový a blahodárný. — Nepochybujeme, že s vývoody auktorovými souhlasiti bude i u nás, kdo syt jsa vzájemného národního požíráni touží po skutečné kulturní práci.

T.

The nineteenth century, únor 1905.

Moral teaching in Japan (vyučování mravnosti v Japonsku) od barona Suyematsu.

Elementární školy japonské dělí se na 2 stupně: 1. společné, 2. vyšší elem. školy. Morální vyučování tvoří část učiva a jsou mu věnovány dvě hodiny týdně; úkolem jeho jest, jak zní výnos ministra vyučování: hlavním bodem toho vyučování má býti, živiti a vyvíjeti ctnostné fondy děti a vésti je k činnému vykonávání morálky. S toho hlediska vyučuje se historii i geografii, a ve tři slavnostní dny Japonců, 1. ledna, 11. února a v den narozenin císaře čte se »císařský reskript pro vychování« z r. 1890, který si přeje lásku k rodičům i pokrevencům, svornost manželů, věrnost přátelskou, lidumilnost, zachovávání zákonů a p. — Náboženství samo jako takové není částí školní výchovy, nýbrž je ponecháno rodičům. Vojsko je vychovááno na základě reskriptu z r. 1882 v podobném smyslu, má odbor »spirituální výchova«, což je právě rovno morálnímu vyučování; důstojníci mají znáti reskript nazpaměť a vštepovati jej prakticky vojinům. U dětí se morální city nesměšují s náboženskými, nýbrž zakládají na povinnosti k druhému a k státu, podněcují příkladem předků.

Kardinální body orientálské morálky jsou loyálnost a dětská pieta, první zvláště v Japonsku, druhá v Číně vyvinutá. Pro Japonce je země, národ a stát skoro totéž, a odtud těsný styk císařské rodiny a země, neboť patriotism involvuje přímo lásku k císaři; jsou hrdi na svou zemi, a ovoce toho jsou poslední vítězství. »Mohou se považovati za ne nehodného člena řady nejosvícenějších národů, a to je jediná ambice Japonců.«

I když abstrahujeme od trochu té subjektivnosti, která leckde patrna a přirozena u auktora — Japonce, patrné, že ono moderní vyučování mravnosti, které se mnohemu i dnes ještě v Evropě zdá horribile dictu, spočívající na vědomí, že mravnost a náboženství má jen několik styčných bodů, aniž by spolu organicky souvisely, je již skoro úplně v praxi provedeno na východě, aniž by, jak nová historie ukazuje, vedlo k obávaným následkům mravní anarchie, a na konec přiznáme, jsme-li upřímní, že v tomto ohledu mohou býti i vzorem.

T.

ZE SJEZDŮ FILOSOFICKÝCH R. 1904.

I. Druhý mezinárodní sjezd filosofický v Ženevě.

Podává dr. V. M. Kozłowski v Ženevě.

(Pokračování.)

Idea solidárnosti musí zaujmouti místo mezi články víry. Jaká jest její budoucnost? O tom bude možno souditi za několik století. Co se týče nových teorií společenských, auctor jest ochoten je uznati, ukáže-li se, že jsou nutny k vypátrání pravidelností sociologických.

V diskusi ujal se slova Kozłowski. Ohradil se proti přílišnému omezení otázky řečníkem a poukazoval na to, že protiva mezi individualismem a socialismem vine se celým oborem filosofie. Dále poukazuje k tomu, jak pojem filosofie může býti rozšířen tak, aby mohl pojmuti cit v předmět svoji metody.*) Převaha individualismu v dnešní kultuře souvisí s výlučnou vládou intelektualismu. Ale rozšíření pojmu pravdy působí také změnu v pojmání toho, co je skutečností a tím způsobem společenskost stává se skutečností vnitřní, jejímž projevem na venek jsou instituce společenské. Historie jest bojem mezi těmito dvěma zásadami, který se jeví ve vytváření institucí společenských nejprve neuvědoměle v duchu vzájemnosti, později vlivem intelektualistické kultury helenské v duchu individualistickém, konečně (počínaje myšlenkou Kristovou a později Rousseauovou) v duchu společenském.

Dále mluvili Stein a Halevy. Tento poslednějši rozeznává tři druhy pojetí individualismu, odpovídající methodě, účelu a prostředkům. Zároveň ptá se Pareta, počítá-li se k individualistům. K této otázce řečník odpovídá, že jest ekonomistou a badatelem; při tom poznamenává správně, že tři zmíněné druhy nevyčerpávají asi všech významů výrazu „individualism“.

Páté a poslední sedění všeobecné bylo pro členy sjezdu částečně překvapením. Nahodilý host, známý kazatel Loyson (z Ženevy), byv pozván jedním z tajemníků sjezdu, podal tu v dlouhé a entusiastické řeči svoje vyznání víry, upomínající na vyznání víry vikáře savojského.

Zcela opačný dojem učinila na přítomné následující přednáška Rein-kova (z Kielu) pod názvem „Neovitalism a účelnost v biologii“, která trvala pět čtvrtí hodiny, a v níž se auctor snažil dokázati rovnost názoru teleologického s příčinným, odvolávaje se při tom na vypůjčené z druhé ruky a špatně pochopené citáty z Kanta a na populární díla pseudofilosofa Flammariona.

Diskuse účastnil se Jung (ze Ženevy), který napřed stručně podal druhou práci na toto téma, poslanou od Giarda (z Paříže) a velmi jemně a lehce porážející účelnost jakožto základ metody v biologii.

Chodat (z Ženevy) mluvil jako botanik; Elsenhans a Windelband protestovali proti tomu, aby Kant byl uváděn jako zastánce teleologie ve

*) Připomínáme podobný názor, pronesený samostatně Milhaudem (z Montpel-lieru) a rozšiřující pojem vědy. (Viz sekci logiky.)

vědeckém výkladu. Konečně Berr (ze Ženevy) použil této příležitosti, aby poukázal k své theorii života poněkud příbuzné s vitalismem.

Diskuse ani z daleka nevyčerpala celé bohaté látky. Avšak všichni již byli utrmáceni dlouhým seděním a na denním pořádku byly ještě resoluce, které měl sjezd přijmouti. Uvádíme tu aspoň dvě: bylo potvrzeno splnomocnění Couturata k dalším pracím, týkajícím se přijetí jazyka mezinárodního a také bylo projeveno přání (jak navrhl Tannery), aby historie věd byla uvedena do škol.

B. Zasedání dle sekcí.

I. Sekce filosofie všeobecné.

Bergson (z Paříže) mluví o idealismu a realismu. Soudí, že dnešní psychologie zdědila domněnku o paralelismu psychofysickém po Cartesiovi a přijala ji beze vší kritiky. Paralelism spočívá na dvojznačnosti výrazů. Mluvíme-li o věcech vnitřních, užíváme dvojího druhu označení, z nichž jeden má na zřeteli předměty samé, druhý pak jejich představy. Pro idealistu existují pouze tyto představy; realista připouští za představami ještě příčinu, názoru nedostupnou. Paralelism psychofysický spočívá dle názoru auktorova na neuvědomělém přechodu od jednoho způsobu označování ke druhému.

Počněme stanoviskem idealisty. Vidím-li nějaké předměty, působí tyto předměty prostřednictvím sítnice a nervu zrakového na zraková ústředí v mozku, vyvolávající tu jistě změny molekulární. Theorie paralelismu záleží tedy dle mínění auktorova v tom, že kdybychom kynutím čarodějného proutku odstranili všechny předměty zevnější, nezměnilo by se ničevo v stavu vědomí, poněvadž představa ve vědomí vzniklá jest následkem stavu mozkového, nikoliv předmětů samých. Ale mozek jest pouze jedním z obrazů mezi mnohými jinými; nemůže vyvolávati představ, jsa sám představou. Následkem toho theorie paralelistická dá se uvést na tvrzení, že část rovná se celku.*)

Ve skutečnosti přechází se tu znenáhla od idealistického způsobu označování k způsobu pseudorealistickému. Mozek a jeho molekulární pohyby proměňují se znenáhla na věci samostatné. Nebudeme se zdržovati u podrobného výkladu auktorova o původu tohoto klamu a přejdeme ke stanovisku realistickému.

Realism přijímá existenci předmětů zevnějších jakožto podklad představ; není tedy v rozporu sám s sebou, klade-li vedle představ i předměty: avšak rozpor počíná dle zdání auktorova v tom okamžiku, kdy počínáme pozorovati zvláště mozek a zvláště pohyby jeho atomů. Idealista má právo oddělit předmět, který mu dává oddělený obraz, neboť pro něho předmět i obraz jsou jedno a totéž. Realism však pokládá všechny hranice

*) Soudný čtenář pochopí, že auktor ve skutečnosti hájí tohoto názoru paralelistického, místo aby jej vyvracel; neboť to, co vyvrací, jest vlastně interakcionism.

mezi předměty, jak jsou vyznačeny v našich představách o nich, za umělé; připouští za těmito představami celý systém vzájemného působení a předmět vymezuje ne dle toho, jak vstupuje v obor našeho vědomí, nýbrž na základě solidárnosti s celou nepoznatelnou skutečností. Tímto způsobem se přechází k označování idealistickému, v němž se uznává rozdílnost toho, co se jeví rozdílným v naší představě.

Komunikát tento vyvolal živou debatu. Arnošt Naville praví, že po celý čas svého učitelského působení učil, že kdybychom měli úplnou znalost stavu mozku, mohli bychom přivoditi odpovídající mu stav mysli. Kozłowski poznamenává, že paralelismus má kromě úlohy metafysické, probrané řečníkem, také úlohu výpomocné hypotézy v oboru psychologie; o velkém jeho významu svědčí stkvělé výsledky, jichž dosáhl nejvážnější jeho obhájce, Wundt. Dále praví, že Bergson rozbíral a dokazoval nemožnost paralelismu se stanoviska idealismu a realismu; s těmito hypotézami nedá se skutečně srovnati. Avšak Bergson neuvedl hypotézy, která jediná úplně se dá uvésti ve shodu s paralelismem, totiž monism. Tuto myšlenku oponent názorně vysvětlil podobenstvím dvou lodí, jejichž na pohled nepochopitelný rovnoběžný pohyb vysvětluje se tím, že obě lodi jsou vlečeny podmořským člunem.

Darlu připomenul, že přejímající nejasné (polo vědomé) představy, vyhneme se rozporu vytčenému řečníkem v idealistickém pojmání paralelismu. Ony nejasné představy smyslové představují tělo mysli, představy jasné, pojmové, reprezentují skutečnost všeobecnou. Duch nekonečně bystrý postřehl by v pohybech (molekulárních) mozku stavu mysli; ale také by viděl v těchto pohybech především pokračování vízících se s nimi jevů fyzických. Stein rovněž hájil paralelismus. — Bergson odpověděl krátce na všechny námítky.

Tato snad nejzajímavější ze všech diskusí celého sjezdu byla jako mnohé jiné přerušena předčasně, ježto se dostavil fotograf, který měl účastníky sjezdu fotografovati.

Potom přednášel Kozłowski (z Ženevy) »O energii a vědomí«, probíraje téma, o němž s protivného stanoviska pojednal Bergson. Problém: může-li mysl býti považována za formu energie, jest úhelným kamenem dvou jiných v nynější době velmi akutních: paralelismu psychofysického a možnosti energetického názoru světového. Zamítnutí jeho vylučuje vzájemné oddělování mezi oborem psychickým a fyzickým a popírá energetism. Auktor dokazuje, že domněnka o přeměně energie v mysl nebo naopak zakládá se na čtveré záměně pojmů a sice:

1. podmětu s předmětem, přemění-li se rovnice podmíněčně na identické: světlo = vibrace étheru; teplo = pohyb hmoty atd. a také nesprávnou analogií: vědomí — pohyb;

2. mnohosti se substancí zpodstatněním energie, která je pouze pojmem kolikostným;

3. smyslovosti s rozumováním záměnou výkladu s popisem.

4. empirismu s racionalismem směřováním příčinnosti empirické (stálého pokroku) s racionální (souvislostí logickou, zakládající se na prvku identickým v příčině i účinku).

Rozpor paralelismu a interakcionismu, v termínech fenomenálních neodstranitelný, má dle akutora svůj původ v úplné rozluce mezi říší ma-

teriální a duchovou, v rozluce, která jest nezbytnou podmínkou vědy a k níž základní kámen položil Demokrit.

Vailati (z Coma) »O významu paradoxu ve filosofii«. — Paradox jest obvykle výsledkem pokusu o přesnější vymezení příliš všeobecných pojmů, jako jsou: příčina, skutečnost, síla atd. Neboť většina soudů samozřejmých, které tvoříme pomocí těchto pojmů, má znak »jistoty« a »nutnosti«, díky ohebnosti jejich výkladu. Podobně zřídlo má náchylnost některých nauk filosofických k popírání jistých rozdílů, které jsou samozřejmě všem, ovšem až na »několik filosofů« (na př. rozdíl mezi snem a skutečností).

Každý pokus analýzy za účelem přesné definice měřítka, dle něhož by se dal určit tento rozdíl, bývá tu považován za popírání rozdílu samého. Tím bývá dán podnět i k morálnímu výtkám, jež se činí filosofům (na př. v otázce determinismu a popírání zodpovědnosti).

Krátce řečeno, paradox jest přirozeným následkem vyjasnění pojmů. Filosof, snažící se dání přesnější význam příliš bohatému obsahu pojmu, jehož se užívá v obvyklém životě, dráždí tím ty, kteří si již urykli mnohostratnému jeho užívání. Toho však nesmí dbáti ve své snaze po pravdě.

Aars (z Kristianie) »Hypothesy jako podklad pojmů obecných«. Auktor rozlišuje abstrakci elementární, která záleží v přidělování všeobecného názvu skupině předmětů viditelných, od abstrakce vyšší, která se vztahuje na předměty neviditelné, jako: krásno, dobro atd. První se zakládá na pozorování podobnosti a jest společná zvířatům i lidem. Obírá se předměty, jak my je nazýváme podobnými (na př. ovoce jednoho druhu). Název jest výsledkem přizpůsobení se životu společenskému nebo snahy sdíletí se o názory své s jinými. Může povstati teprve tehdy, jsme-li přesvědčeni o tom, že jiní existují. Není to však dokázaným faktem. Dvě bytosti se tedy mohou dorozumívati jenom pomocí hypothes. Hypothese jest všechno to, co přesahuje bezprostředně abstrakci. V současném životě mají důležitost tři druhy hypothes: 1. očekávání budoucích událostí; 2. víra v subjektivní zkušenost; 3. přesvědčení, že existují věci, které nejsou předmětem bezprostřední zkušenosti. To přesvědčení, že totiž věc existuje i v přestávkách, kdy ji nevidíme, jest pohnutkou k přidělování názvů obecných.

Abstrakce vyšší přispívá rovněž k pojmenování předmětů individuálních, ale takových, které neexistují viditelně. Auktor navrhuje název »průmětů« (projections) pro tuto formu hypothes, zabývajících se existencí individuálními, které přesahují naši zkušenost.

Chartier (z Paříže) mluví »O poměru vědění k činu« a vyvozuje následující tři věty: 1. Racionální znalost věci přeměňuje náš pojem užitečnosti ze zvykového na pravý. 2. Takováto znalost klade na místo faktické vážnosti (ocenění) jednotky jinou vážnost, vzhledem ke skutečnosti, která jest přiměřená a přivodí vzájemnou shodu myšlenky i činu. 3. Ačkoliv racionální znalost přivádí k závěru, že všechno je definováno všem, může přece podati definici činnosti, trpnosti a svobody.

Bíla (z Turinu) mluví »O jednotě filosofie a teorie poznání«. Všecky otázky, které dělily názory filosofů, vztahovaly se na pojem jednoty. Máme činiti vždycky s předměty známými, poněvadž »věc neznámá« jest vlastně logickým odporem. Není bytí mimo myšlenku, ani myšlenky mimo bytí. V tom se shodují Plato i Kant.

Rauh (z Paříže) referuje »O stavu otázky svobody vůle«. Vědomí svobody vůle, které jest faktem prvotním, jsouc podrobeno zkoušce methodické, stává se zkušeností. Vznikající tímto způsobem pocit ovládnutí vlastní vůle nazývá se rozumným a lidé, kteří zkoušku takovou svědomitě vykonali, znají tento pocit, poněvadž povstává za podmínek do jistého stupně určitých.

Metafysika svobody vůle počíná tím, že rozkládá absolutní kategorie determinismu a indeterminismu, aby upravila cestu pokusné ideí svobody. Mimo to však jest také metafysika pozitivní, která sbližuje vzájemně rozmanité formy připomínající svobodu (vynalézání, bytí všeobecně vzaté) a vyhledává mezi nimi formy všeobecné. Jest to problém apriorismu. Pro tuto činnost zkušební má význam všeobecný, odpovídající methodě pokusné ve vědě, jak to referent hleděl dokázati vzhledem k pojmům mravním ve své »Zkušenosti mravní«.

Gosiewski (z Varšavy) zaslal této sekci výsledky své »Monadologie mathematické«.

Straszewski (z Krakova) pojednal »O problému prostoru«.

Lalande (z Paříže) věnuje několik slov »Slovníku filosofickému«, jež právě vydává jednota filosofů francouzských.

II. Sekce psychologická.

Alexander (z Budapešti) podává komunikát »O jednotě života duševního a rozmanitých jeho zjevech«. Povahu vědomí určuje vůle. Cit a mysl jsou pouze momenty jejího vývoje. Obrátí-li se vůle na předmět, povstává myšlenka, obrátí-li se na jev... (? v originále nečitelné), vzniká pocit. S psychologii nedají se srovnati pojmy statické, nýbrž dynamické, vývojové.

Windelband poukazuje k tomu, že pocit nedá se vždycky spojití s vůlí (na př. pocity vznikající při náhlém objevení se jisté barvy.)

Kohn (z Freiburgu v Breisgau) mluví »O pojmu a názoru«; hledí dáti přesnější výraz Kantovskému rozlišování mezi názorem (Anschauung) a pojmem (Begriff), mezi formou a obsahem pojmů i soudů a slibuje obšírnější studii tohoto předmětu.

Flournoy (z Ženevy) mluví »O panpsychismu«, t. j. vědě o nevědomých nebo polovědomých činnostech psychických,

Stanoviv rozdíl mezi stanoviskem praktickým a theoretickým ve vzájemném poměru ducha a těla (lékař jest interakcionista, učenec dualistou; metafysik pátrá po jednotě), zaujímá sám stanovisko příznivé panpsychismu jakožto nauce »příměřené«. Neboť ona vyhovuje naší potřebě jednotnosti filosofické i potřebám citu. Citíme se dokonalejšími v světě bytostí duchových. Hlavní nesnáze této nauky vyjadřuje titul díla Strangova »Proč má duch tělo?« Proč bytosti duchové představují si jiné bytosti duchové v podobě tělesné a prostorové?

Diskuse účastní se Lasson, Kozłowski, Ivanovski, Aars.

Pietet pořádá theologický výklad panpsychismu »Bůh rozmlouvá s námi v našich pracovnách«; k tomu řečník dosti ostře odpovídá: »Nemíchejme Boha do svých záležitostí; tím činíme ho zodpovědným za svoje bludy.«

Strong (z New-Yorku) podává odpověď k otázce výše položené. Představy prostorové jsou potřebny, aby nahradily symbolismem prostým a praktickým nekonečností odstínů subjektivních a individuálních. Jest podmínkou života, podmínkou, že na ně reagujeme jako na vlastní stavy. Představy předmětů zevnějších vznikají na základě stavu mozkového, způsobeného nazíráním oněch předmětů; poněvadž pak stav mozkový jest velmi málo podoben oněm předmětům, následuje z toho, že názor shoduje se s věcí samou, velmi nedokonale. Na výtku všeobecnější, učiněnou Stumpfem, že panpsychism nevysvětluje, proč věci, které mají charakter psychický, objevují se ve formě názorů, referent odpovídá, že zákony evoluce vztahují se vlastně na svět psychický, a že názor se vyvinul, aby dal vědomostem možnost přizpůsobiti se svému ústředí psychickému.

Peillaube (z Paříže) mluví »O prvcích vědomí« a redukuje je na dva: poznání a žádost. Cit a vůle jsou pouze obměnami žádosti: první jest žádost nesoucí se za určitým cílem, druhá jest žádost řízenou rozumem.

Landormy (z Dijonu) mluví »O podstatě času«. Času si představiti nemůžeme; představujeme si pouze prostor. Vědecké bádání redukuje čas na prostor. Prostor jest polem naší činnosti a moci, čas polem naší nedostatečnosti a slabosti. Za to však čas jest polem ducha. Nalézáme tu pod jinými termíny myšlenku Kantovu: Čas jest formou pocitu vnitřního, prostor zevnějšího.

Pappini (z Florencie) mluví o »Hranicích theorie«. Předvádí rozpor filosofie pojmové a intuitivní. První znamená přechod od věci k symbolu; druhá zase naopak návrat od symbolu k věci. Ideálem racionalismu jest redukovati vesmír na jedinou formuli symbolickou, která by vysvětlovala všechny zjevy; filosofie intuitivní sní zase o tom, aby mohla míti zkušenost celé skutečnosti konkrétní a zvláštní. Tyto dva cíle se navzájem nevylučují, nýbrž jsou společné; oba na sebe vzájemně působí a oba hledí se zbaviti útvarů smíšených. Avšak intuicionism jest filosofii přechodní; až pak zvítězí, nebude již třeba filosofie: na jedné straně bude život a čin, na druhé čistá symbolologie.

Georgov (ze Srědce), Gridionescu (z Bukurešti) a Blum (z Lyonu) probírají otázky »O řeči dětské«, »O pedagogii a pedologii«.

Duprcix (z Ženevy) rozbírá pedagogické zásady Maine de Birana. Maurer (z Lausannu) navrhuje, aby byla vytvořena »ethno-psychologie literární«, t. j. dějiny národních typů, objevujících se v historii a literatuře. Jejím úkolem by byl důkaz, že antagonismy národní přeměňují se tou měrou, jak přecházejí z oboru psychologie společenské v obor psychologie individuální.

Claparède (z Ženevy) chce spíše položit než rozřešiti otázku: »Je-li psychologie vědou explikativní?« Práví, že odpověď kladná nebo záporná bude záviset od toho, co všechno zařadíme v pojem psychologie. Mínění psychologů se v tomto ohledu různí. Referent jest nakloněn považovati psychologii fysiologickou za vědu explikativní.

Flournoy (z Ženevy): »Náhoda či telepathie?« Vypravuje o vyplněním snu, vztahujícím se na smrt jisté osoby a shodujícím se v datu úplně s tou smrtí. Lemaître (z Ženevy) připomíná případ smrti (při sestupu se štitu horského), který pravděpodobně nastal vlivem vize autoskopické a shodoval se co do času s tou vizí.

Leclerc (z Bernu) mluvě »O vzniku vzrušení esthetického« obnovuje do jistého stupně stanovisko Kantovo v esthetice: rozkoš esthetická jest rozkoš intelektualisovaná a změněná na ideu. Aby se stala nezištnou, musí se rozkoš pouze intelektualisovati.

III. Sekce pro historii filosofie.

Zahájena byla referátem prof. Straszewského z Krakova O srovnávací metodě v dějepisu filosofie. Srovnáváním čínské a indské filosofie s evropskou, myslí auctor, je možno dodělati se zákonu vývoje ducha filosofického vůbec.

Auctor rozeznává tři fáse, kterými prošla filosofie: 1. Realismus naivní — filosofie čínská této fáse nepřekročila. — 2. Duch lidský objevuje sama sebe — fáse dialektiky, na které utkvělo filosofické myšlení v Indii. — 3. Fáse vědy, v níž rozum vědomě spolupůsobí se skutečností zevnější, aby ji pochopil a ovládl — jest to fáse, ke které se propracovala pouze filosofie evropská.

Petr Bovet (z Neufchâtelu) přednáší o »Ludvíku Bourgetovi« (1678—1742), který pro náboženství jsa pronásledován uprchl z vlasti a usadil se v Neufchâtelu. Jeho papíry nalézají se tu v městské bibliothece. Bourget udržoval rozsáhlou korespondenci vědeckou, z které auctor přednášky poznal, že Bourget zamýšlel vydati díla Leibnicova.

Benrubi (z Berlína) mluvil »O návratu k přírodě dle Rousseaua«, a dokazoval, (jak tomu ostatně poukázal i Kant), že přirozený stav u Rousseaua není stav divokosti, nýbrž přirozeným jest mu všechno, co je zdravé a příznivé rozvoji života. Všecky názory Rousseauovy vyplývají ze základů ethických, z touhy po zdokonalení pokolení lidského.

Werner (z Ženevy) mluvil »O Bohu Aristotelovu«. Uvažoval hlavně o vztahu tohoto pojmu k materii a formě. Zamítaje běžný názor o Bohu v systému Aristotelově jako pouhé formě, prosté hmoty, vidí v něm formu čili duši nebes. Bůh jest tou silou, která uvádí v pohyb nebesa, podobně jako duše pohybuje tělem.

V druhé části své přednášky auctor vykládá, jakým způsobem povstal zamítnutý jím názor, totiž následkem chybného výkladu slova »materia«.

Xavier Léon z (z Paříže) přednesl referát s titulem »Fichte proti Schellingovi«. Ukazuje, že od r. 1801, t. j. od toho okamžiku, kdy Fichte přerušil všechny styky se Schellingem, hlavní spisy Fichtovy mají převážně ráz polemický, jsouc jakýmisi replikami na jistá díla Schellingova. Tak »Výklad theorie umění« z r. 1801, jest odpovědí na »Výklad mého systému filosofického« od Schellinga (1801). »Theorie vědy« z r. 1804 jest replikou na díla Schellingova »Bruno« a »Pozdější výklad filosofie«; »Znamení nynější doby« (1804—1805), a výklady v Erlangách »O určení učencovu« (1806), opravují jisté náhledy o povaze vědy a jejím poměru k náboženství, projevené Schellingem a uložené v jeho výkladech »O metodě studia akademického«, ohlášených v Jeně r. 1802 a vydaných tiskem r. 1803. Fichtovy přednášky »O theorii náboženství« z r. 1806—1807 jsou odpovědí k Schellingově »Filosofii náboženství« (1804). Konečně výklady z r. 1812—1813 »O theorii umění«, »O logice transcendentální«, »O podmínkách vědomí«, »O theorii vidění«, odpovídají k Schellingovu dílu »Zkoumání filosofické o podstatě svobody lidské«.

(Dokončení.)

Sjezd pro experimentální psychologii v Giessenu.

Sděluje Frant. Čáda.

(Pokračování.)

Velmi obsažná, třeba stručná byla připomínka prof. Sommera jenž zmíniv se o tom, že Wreschner již dříve podal cenný příspěvek k nauce o idiotii, naznačil, kterak dnes »asociativní« metody užívá se v psychopathologickém studiu, zejména jako prostředku stanovit pomoci asociativních výkonů difference mezi jednotlivými skupinami chorob duševních; dnes již jest zjištěno četné diferencially-diagnostických momentů idiotie, progresivní paralyse, katatonie, epilepsie atd. Třeba při takových zkoumáních dbáti arci leckterých zjevů, které na první pohled by psychologu nejevily se významnými. Tak na př. v pathologických případech má pozitivní význam i nedostatek reakce na podnětové slovo. Na váhu padá dále, že v mnoha případech reakce na podnětová slova nejsou vlastně asociace v užším smyslu, nýbrž že jsou to prostě zjevy iterativní, že jsou to prostá opětování. Wreschner zlepšil také metodu asociativní vytčením zvláště pojmů časoslovných; jejich zvláštní postavení jest na př. charakteristické pro stavy epileptoidní. Leckdy také lze z povahy asociací nabýti vzhledu do intelektuálních pochodů osoby zkoumané, třeba metoda asociativní neměla jednostranně cílem zkoumání inteligence. Co připomenul Marbe, že totiž nutno spojití šetření asociativní s kvalitativní analysou, jest zcela správné, jest úplně v duchu metody asociativní, ale nelze činiti výtku z toho přednášejícímu, poněvadž nevyloučil kvalitativní šetření, nýbrž jen omezil se ve své přednášce na kvantitativní šetření. Když pak by se metoda asociativní rozšířila i na kvalitativní analysu, jest zjevno, že pro svůj ráz diferencially-diagnostický hodila by se i pro odlišování individuálněpsychologické. Vlastní její hodnota založena jest na její objektivnosti: snaží totiž se bez subjektivních přídavků a živlů pozorovatelových vyvolati jistý druh reakcí na první pohled nevýznamných, a přece jak pro individua pozorovaná tak pro typy lidské charakteristických a výmluvných.

Jestliže takto, jak patrně, i Wreschner i Sommer cení si metodu asociativní přílišně a snadno by mohli svést k přepínání jejího významu, zdravý odpor proti podobné ukvapenosti projevil se v poznámce Sternově. Stern dobře upozornil, že aplikace metody té zdá se býti sice sverchovaně jednoduchá, nicméně obsahuje jistou nepřirozenou umělkovanost a proto nelze nijak bezpečně uzavírati z výtěžků, nabytých metodou asociativní na skutečnou jakost duševního žití individua. Jsou to přece dvě docela rozdílné funkce psychické: myšlení vedené a řízené jistou konečnou, cílovou představou a asociace vyvolaná abruptně.

Poslední dva, kdo se zúčastnili debaty, dotkli se do by, které třeba k oznámení asociace u jednotlivých osob. Peštský lékař nervových nemocí P. Ranschburg podotknul nejprve, že sice asociativní pokusy nemohou míti nikdy cílem býti zkouškou inteligence, že však jsou vskutku jedním z prostředků, kterak poznat vlohu duševní, a dobré služby konají při pathologických šetřeních. Vlastní jeho pokusy dokázaly mu, že na př. lidé nevzděláni pomaleji reagují, a tedy potvrdily totéž, co jiní pozorovatelé rovněž shledali. Avšak bylo by mylné odtud něco zvláštního pro povahu

jích a individualitu vysuzovati; nevzdělaná individua zajisté pravidelně myslí zřejmě v o b r a z e c h (představách) a mají méně pohotově potřebné výrazy a slova, u vzdělaných lidí rychlé asociace často jsou výplod — verbalismu. A jakoby mimovolný doklad k tomu měl býti podán, znělo v debatě hned po Ranschburgovi následovavší sdělení šk. rady (dnes již zesnulého) Ferd. Wendta (z Opavy). Wendt mohl vykonati hojně pokusů na pedagogiu mužském i dívčím i vybral si odtud zvláště dívky a mladíky mezi 18.—20. rokem, co možná stejného nadání, stejného zdraví a v poměrně stejně příznivých podmínkách životních žijící, i podrobil je asociativním pokusům z těžších oborů, logiky, psychologie a pedagogiky; vyšetřoval při tom přesně zvláště dobu, které k provedení asociací potřebovala individua zkoumaná. Celkový výsledek byl, že dámy rychleji asociace prováděly. Avšak jak důležité tu jest na př. vzdělání, ukázalo se, když srovnával s nimi kandidátky, vzdělávající se na pěstounky mateřských škol; tu muži byli značně co do rychlosti asociací nad nimi. Jinak však mu potvrzují i dále konané pokusy, že rychlost asociací u žen jest celkem a průměrně větší než u mužů.

Než přejdeme již o práci Wreschnerovy, věcně i methodicky velice zajímavé, k dalším přednáškám, které thematy z oboru jevů intelektuálních se obíraly. Pozornost z nich upoutala právem přednáška docenta lipské university, W. Wirtha: »Zur Frage des Bewusstseins- und Aufmerksamkeitsumfanges«. Ode dávna psychologové věnovali pozornost asi tak velkou, jako otázkám týkajícím se zákonů asociacních, také jiné, podobné a pravidelné zvláštnosti psychického žití, kterou podle vzoru Lockeova (»narrowness of conscience«) do dnes zvou »úzkostí vědomí«. Zvláště psychologové, kteří (jako Herbartovci na př.) slovem »vědomí« rozumějí souhrn jevů psychických v určitém okamžiku se vyskytujících, názvem oním chtějí naznačiti faktum, že v daném okamžiku není nikdy příliš mnoho psychických jevů aktuálních dáno, rádi užívají připomenuté metafory, že »vědomí« pokaždé jest velice »úzké«. Titiž psychologové stanovili také již, že i v tomto »úzkém« (poměrně) vědomí nejsou všecky »představy« (= jevy psychické) stejnoměrně zastoupeny; některé »derou« se nejen do vědomí úsilněji a »derou se v popředí«, jiné sice také »jsou ve vědomí« (= jsou aktuální), ale jejich »jasnost« ustupuje proti jiným v pozadí. Čím méně »představ« v daném vědomí vyniká nad ostatní, tím »více zahroceno« jest vědomí (a arci tím více také »zúženo«); v tomto případě mluvíme o »zostřené«, »upjaté« pozornosti. Čím více představ jest celkem stejně jasně ve vědomí obsaženo, tím jest vědomí »méně zahroceno«, tím jest »plošší« tato jeho »klenba«; a v tom případě jest pozornost také více »plochá«, poutá se k více představám, ba jest po případě »rozptýlená«. Krátce, jak to Wirth ve své přednášce formuloval, jednotlivé obsahy vědomí nejsou navzájem soufavné, nýbrž »pozornost jest nesterpná na ně rozdělena«, čili každý z těchto obsahů vědomí má svůj určitý stupeň co do aperceptivního svého postavení; jinak praví se: každý z nich má určitý »stupeň vědomí« (Bewusstseinsgrad). Proto kdybychom chtěli odhadnouti jaký »objem« či »šíři« má vědomí v určitém daném okamžiku, nebylo by to lze vyjádřiti snad prostým číslem, udávajícím počet psychických jevů tehdy právě aktuálních, nýbrž pokaždé musili bychom přihlídnouti ke stupňům vědomí oněch jevů psychických. Tyto tedy »stupně vě-

domí« udávají vlastně měřítko k vypočtení celkové hodnoty vědomí v kterémkoli okamžiku.

Když bychom snažili se konkrétně, anebo dokonce v jedinečném některém případě úkol naznačený řešiti, obírali bychom se určitým problémem z úkolu mnohem širšího a hojně probíraného, z otázky o psychické práci, a sice byla by to v našem případě úloha nejobecnější z tohoto okruhu otázek o duševní práci. Řešiti tuto úlohu lze methodou přímou anebo nějakou nepřímou. Při přímé methodě pozorovatel oznamuje bezprostředně, co právě jest jeho zážitkem, které jevy psychické si zvláště a určitě uvědomuje v daném okamžiku; methoda ta (známá z tachistoskopických pokusů na př.) má arci vadu pro těsnou závislost psychické kapacity pozorovatelovy na stupni vědomí příslušných jevů psychických, že lze při ní respektovati leda maximální stupně. Výhodnější jsou proto methody nepřímé a z těch Wirthovi zdá se »nejobsáhlejší« »methoda srovnávací« (Vergleichsmethode), také od Wundta zvláště doporučovaná, poněvadž poskytuje nejúplnější resultát o objemu vědomí při bezprostředním vnímání. Ji lze také zužitkovati prahy pro momentánní variace v okruhu určitého okrsku, pozorovateli známého, jestliže jest pozorovateli znám sice směr variace, ale není známo místo variace. Neboť stupeň vědomí místa variace jest udán poměrem tohoto variačního prahu místa k onomu prahu známému (resp. vědomě odvozenému, t. j. při koncentraci pozornosti na místo variace).

Wirth společně s Tridapallim konali řadu pokusů z měření objemu (čili rozsahu) optického určitého zorného pole a zvolili k vzpomnutému cíli jednoduché variace jasnosti. Výsledek svých dosavadních pokusů vyjádřili takto: Jestliže jest pozornost rozdělena na veškeré pole zorné, střední hodnota onoho poměru (variační prah pozorovateli neznámého místa k variačnímu prahu známého pozorovateli směru) obnášela při 92 stejnoměrně rozdělených bodech: 0,812 (momentánní variace 0,093). Užili-li z oněch bodů 18 stejnoměrně rozdělených, střední hodnota byla 0,820 (m. variace: 0,092); pakli zvolili 18 bodů v jediné řadě, byla: 0,792 (m. variace: 0,098). Když pak zvolili 36 bodů, stejnoměrně rozdělených ve 4 kvadranty a pozorovatel rozdělil pozornost co možná stejnoměrně po každé na jediný kvadrant, obdrželi v I. kvadrantu 0,884, ve II.: 0,874, ve III.: 0,880 a ve čtvrtém: 0,850, průměrně tedy střední hodnota onoho průměru 0,872 (m. variace: 0,100). Z dosavadních pokusů Wirthových zdá se tedy vycházeti na jevo bezpečně aspoň tolik, že čím zvolíme větší okrsky pro rozdělení pozornosti, tím že dojdeme obáhlejšího resultátu.

(Pokračování).

ZPRÁVY.

Prof. František Tilšer slavil osmdesátileté narozeniny. Přejeme zasloužilému jubilárovi, jenž s exaktní prací vědeckou dovedl spojití zájem pro filosofické přemýšlování, mnogaja ljeta! Ryzí charakter a věrnost přesvědčení, z nichž plynulo vše, co podnikal, nedají zapomenouti české veřejnosti tohoto vzácného zjevu.

Pokroky snah o mezinárodní řeč prostředkovací. Idea mezinárodní prostředkovací řeči je stará a rodila se v hlavách mužů nejvíce vynikajících učeností, ingeniem, rozhledem po světovém ruchu a jeho potřebách. O potřebě takové řeči není tuším pochybnosti, běží jen o způsob provedení myšlenky. Pokusy dějí se neustále, návrhy se opakují, ano některých umělých řečí se již užívá (volapük, esperanto). Hlavní však podmínka je, aby veškeré lidstvo, pokud je schopné o věc se interesovati, sjednotilo se přiměřeným způsobem k uskutečnění, aby činitelé ve společnosti dnešní rozhodující uskutečnění vynutili. Při množství a různosti státních a národních celků zdá se docílení shody nemožným, avšak společný interes na věc může býti tak mocný, aby shodu umožnil. K tomu učiněn byl velmi důležitý krok na druhém mezinárodním sjezdě filosofickém v Ženevě 1904. Na popud několika společností a účastníků kongresu založena byla *Délégation pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale*, jejímž sekretářem je p. Leau, docteur ès sciences mathem. a pokladníkem Louis Couturat, prof. de Faculté v Paříži. Účelem jejím jest propagovati a soustřeďovati snahy po mezinárodní řeči. Dosud přihlásilo se k součinnosti 200 společností z celého světa, nejvíce ovšem z Francie. Nyní usiluje tato komise o to, aby pohnula mezinárodní spolek akademií (Amsterdam, Berlín, Brussel, Pešť, Gotinky, Kodaň, Kristiania, Lipsko, Londýn, Mnichov, Paříž, Petrohrad, Řím, Stockholm, Washington, Vídeň) k tomu, aby volbu prostředkovací řeči na se vzala. K tomu cíli rozesílá na členy akademií a universit formuláře petic k podpisu. Z obsahu formuláře vyzírá i program celé akce. Vyjímáme z něho toto:

1. Je žádoucí, aby mezinárodní řeč prostředkovací byla zavedena, jež nechtějíc nahraditi národní řeči ve vnitřním životě národů byla by schopna sloužiti písemnému a ústnímu dorozumívání se osob různých národností.

2. Řeč taková musí vyhověti těmto podmínkám: a) má býti s to vyhověti jak potřebám všedního života, tak obchodu a průmyslu, jakož i úlohám vědy, b) má býti snadná k naučení pro lidi elementárního průměrného vzdělání, zvláště pro příslušníky evropského kulturního světa, c) nesmí to býti žádná z živoucích.

3. Komise má se pokusit, aby přijetím jiných delegátů tak se rozšířila, že by zastupovala všechny, kdo na zavedení mezinárodní řeči mají zájem. Pak má zvoliti ze sebe výbor, jehož členové by na jistý čas mohli se k poradám scházeti.

4. Úloha stanovit řeč mezinárodní případně asociací akademií, když by nemohla nebo odmítla, výboru. Na to se určitěji vytykají další úlohy výboru.

Že by myšlenka vložit úkol nalezení mezinárodní řeči na akademie byla šťastná, tomu zdá se odporovati všechna dosavadní zkušenost o přílišné konservativnosti akademií vůči každému pokroku. Pak by námaha se sháněním petic k milostivosti těchto akademií byla zbytečným mařením času a peněz. Kl.

Z Jednoty filosofické. Vydání Sborníku na pamět Durdíkovu se zdrželo. Mezi tiskem nalezeno bylo v pozůstalosti mnoho nových věcí, jichž prozkoumáním obírá se hlavní spolupracovník Sborníku dr. Papírník. Zkoumání takové je, jak pochopitelné, obtížné a vyžaduje mnoho času, zvláště když se jedná o vybrání toho, co by se hodilo do Sborníku. Bude také z toho značná část ve Sborníku uveřejněna, čímž objem jeho proti původnímu rozpočtu o hodně vzroste. O celé pozůstalosti podá dr. Papírník zvláštní zprávu do České Mysli.

Spisů M. Jana Husi vydávaných ve Sbirce pramenů českého hnutí náboženského ve XIV. a XV. stol. vyšlo č. 5. Obsahuje obsáhlého a, jak už připomenuto v loni, pro poznání Husova názoru theologického a filosofického nejdůležitějšího díla *Super quatuor sententiarum* knihu druhou a třetí. Kniha čtvrtá s rejstříky má vyjiti r. 1906, dík neobyčejné péči a zručnosti vydavatele dr. Václava Flajšhansa. Komise chystá dále vydání *Rokycanovy* české postily, jež obstará dr. Zd. Nejedlý, *Husových* kázání betlemských péčí dr. V. Novotného.

Právo kritiky. Ředitel měšťanských škol J. Úlehla, o jehož povzneseném stanovisku v otázkách školských a pokrokovém měli jsme již příležitost se zmíniti v referátě o cenných Listech pedagogických (které mimochodem řečeno vycházejí v 2. vydání), uznal za dobré vytknouti nedostatky nynějších pedagogií. Zvláště vyslovil se proti duchu, jakým se vzdělávání kandidátů učitelských děje, a uvedl některé případy přehmatů, k nimž právě ten celkový bureaukritický a zpátečnický duch jednotlivé učitele svádí. Vystoupení Úlehlovo může býti, jak se samo sebou rozumí, kritisováno také. Možno hájiti ducha výchovy na nynějších pedagogiích, možno dokazovati nesprávnost jím uváděných konkrétních případů. Dvě však odezvy, které přišly za kritikou Úlehlovou v zápětí, jsou vskutku zvláštní.

Ve Věstníku českých profesorů vytyká se Úlehlovi, že odvážil se útočiti i na ty učitele, kteří mají na ústavech vzdělání akademické a aprobaci pro střední školy, a dodává se: Bylo by ovšem nejlépe argumentaci jeho pominouti úplným mlčením, kdyby neběželo o čest stavu profesorského, o reformu ústavů učitelských a o společný postup učitelstva národního a středoškolského v otázce extense. Podle toho by učitelé s aprobací pro střední školy byli povýšeni nad kritiku mimokonferenční, a solidarita by vyžadovala, aby každý člen stavu odpovídal za vše, co koná nesprávně jeho kolega. Děkuju pěkně.

V časopise »Komenský« čte se doslova toto: »Kdyby nynější mladá generace učitelská věděla, kterak my staří pracně a s nemalými oběťmi musili shledávati vědomosti, které dnešní kandidát učitelský bez námahy nabývá na ústavech vzorně zařízených, děkovali by Bohu, že nepoznali starých zlatých časů, kdy dvouleté ústavy učitelské svým chovancům v ne-jedné příčině neposkytly ani tolik vzdělání theoretického, kolik dnes po-dává každá spořádaná škola národní. Neplivejte tedy do studnice, která po-čtyři léta hasila vaši žížeň a nezapomínejte, že nikdo z nás není učitelem tak dobrým, aby nemohl býti ještě lepším, že tedy ani nejpokrokovější učitel není bez vady.« Podle toho plivali do studnice, jež hasila jejich žížeň i ti, kdo vyšedše ze škol týchž, jako pisatel oněch řádků, usilovali o ná-pravu jich v tom způsobu, v jakém hasili žížeň jeho. Bez takového »pli-vání« není pokrok možný.

Kí.

Úmrtí. Dr. Emil Arnoldt, Kantovec, zemřel 1. června v Krá-lovci. Do r. 1878 byl docentem na tamní universitě, pak neshodnuv se s úřady žil v soukromí. V loni byl mu u příležitosti Kantovy oslavy na-bídnut titul profesora, ježž zamítnul. Napsal několik spisů o filosofii Kantově kriticko-historických, na př. Kants Idee vom höchsten Gut, Metaphysik als Schutzwehr der Religion, kritische Excursus im Gebiete der Kantforschung a j.

Kí.

Novinky z knihkupectví Félix Alcan, éditeur successeur de GermerBaillière & Cie 108, boulevard Saint-Germain, Paris, 6^e —

I. Philosophie. La vraie religion selon Pascal. Recherche sur l'ordonnance purement logique de ses pensées, et suivi d'une analyse du Discours sur les passions de l'amour, par Sully-P r u d h o m m e, de l'aca-démie française. 7 fr. 50. — Téhož auktora: En colaberation avec M. le professeur Ch. Richet: Le problème des causes finales. Deuxième édition. 1 volume in-16. 2 fr. 50. — La psychologie des romanciers russes du XIXe siècle par Ossip-Lourié. 7 fr. 50. — Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain par A. Fouillée, de l'Institut. 7 fr. 50. — La Philosophie de Charles Renouvier par G. Séailles, professeur à la Sorbonne. 7 fr. 50. — L'Année philosophique. Publiée sous la direction de F. P i l l o n. Quinzième année (1904). 5 fr. — Psychologie de deux Mes-sies positivistes Saint-Simon et Auguste Comte par Georges Dumas, chargé du cours de psychologie expérimentale à la Sorbonne. 5 fr. — Henri Heine, Penseur par Henri L i c h t e n b e r g e r, professeur de litté-rature étrangère à l'Université de Nancy. 3 fr. 75. — L'Évolution de la foi catholique par Marcel Hébert, professeur à l'Université nouvelle de Bruxelles. 5 fr. — La Vie personnelle. Étude sur quelques illusions de le perception extérieure par A. B a z a i l l a s, docteur ès lettres, professeur au lycée Condorcet. 5 fr. — L'Être subconscient. Essai de Synthèse ex-plicative des phénomènes obscurs de Psychologie normale et anormale par le Docteur G. G e l e y. Deuxième édition Revue. 2 fr. 50. — Le Méca-nisme des émotions par le Docteur Paul Sollier. 5 fr. — Le Langage par le Docteur E.-Bernard Leroy. 5 fr. — A. Schopenhauer. Parerga et Paralipomena Écrivains et Style. Première traduction française avec introduction et notes par Aug. Diétrich. 2 fr. 50. — La Morale des Re-ligions par J.-L. de L a n e s s a n, Professeur agrégé à la Faculté de médecine

de Paris, ancien Ministre, Député. 10 fr. — Les Mensonges du caractère par Fr. Paulhan. 5 fr. — La Morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques par Albert Bayet. 2 fr. 50. — L'Idéalisme Contemporain par L. Brunschwig, docteur ès lettres professeur au Lycée Henri IV. 2 fr. 50. — La Personnalité humaine. Sa survivance, ses manifestations supranormales par F. W. H. Myers. Traduit et adapté de l'Anglais par le Dr. Jankélévitch. 7 fr. 50. — Le malaise de la pensée philosophique par A. Cresson, docteur ès lettres, professeur au Lycée de Lyon. 2 fr. 50. — Les anomalies mentales chez les écoliers. Étude médico-pédagogique par les Docteurs J. Philippe et J. Paul-Boncour. 2 fr. 50. — La Pensée chrétienne (Des Évangiles à l'Imitation de Jésus-Christ) par Joseph Fabre. 9 fr. — Kant, par Th. Ruysse, chargé de cours à la Faculté d'Aix-Marseille. Deuxième édition, revue et augmentée. 1 vol. in-8 de la collection Les grands Philosophes. 7 fr. 50. — L'origine des idées expliquée par la science du langage, par P. Regnaud, professeur à l'Université de Lyon. 1 volume in-16. 1 fr. 50. — Les concepts de cause et l'activité intentionnelle de l'esprit, par A. Bellanger, docteur ès lettres. 1 volume in-8. 5 fr. — Philosophie morale et religieuse, art et voyages, par J.-J. Clamageran. Préface par J.-E. Roberty. 1 volume in-12. 3 fr. 50. — La famille dans l'antiquité israélite, par Louis Lévy, docteur ès lettres. 1 volume in-8°. 5 fr. — Histoire de la philosophie médiévale, par M. de Wulf. 2e édition. 1 volume in-8. 10 fr. —

II. — Sociologie. L'Année sociologique. Publiée sous la direction de E. Durkheim, chargé de cours à la Sorbonne. 8e année (1903—1904). H. Bourgin. L'industrie de la boucherie à Paris au XIXe siècle. — E. Durkheim. L'organisation matrimoniale australienne. — Analyses des travaux parus du 1er juillet 1903 au 30 juin 1904. 12 fr. 50. — La Sociologie génétique. Essai sur la pensée et la vie sociale préhistoriques, par F. Cosentini, professeur à l'Université de Bruxelles. 3 fr. 75. — La Crimonologie, par le Baron R. Garofalo, président de chambre à la Cour d'appel de Naples. 5e édition, entièrement refondue et augmentée. 7 fr. 50. — La Sociologie criminelle, par Enrico Ferri, professeur à l'Université de Rome. Traduit de l'italien par L. Terrier, 10 fr. — La Justice et l'Expansion de la vie, par J. Nowicow. 7 fr. 50. — Enseignement et Démocratie. Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales, par MM. A. Croiset, E. Devinat, J. Boitel, A. Millerand, G. Lanson, P. Appell, Ch. Seignobos, Ch.-V. Langlois. 6 fr. — Religions et Sociétés. Leçons professées à l'École des Hautes Études sociales, par MM. Théodore Reinach, A. Puech, Raoul Allier, Anatole Leroy-Beaulieu, le Baron Carra de Vaux, Hippolyte Dreyfus. 6 fr. — Socialistes et Sociologiques. (Questions de Sociologie. — Théoriciens socialistes. — Le Socialisme en action), par J. Bourdieu, Correspondant de l'Institut, 2 fr. 50. — Le préjugé des Races, par Jean Finot. 7 fr. 50. — Les Idées socialistes en France de 1815 à 1848, (Le Socialisme fondé sur la Fraternité et l'Union des Classes) par G. Isambert, avocat à la Cour d'appel de Paris. 7 fr. 50.

ARNE NOVÁK:

Paul de Lagarde a jeho filosofie národnostní.

Jméno Paula de Lagarde ozývá se v přítomné době v Německu často a hlučně a to i tam, kde nemluví se z pravidla ani o filosofech národnostních, ani o politických myslitelích: ve věravě a zmatku veřejné diskuse denní o otázkách aktivní politiky, v bouřlivém křížení se protilehlých názorů parlamentních stran v nevykvašené změti nedostatečně formulovaných mínění o smyslu a cíli národního i státního celku německého. V této chvíli, kdy jméno stává se heslem, nositel jeho všeobecným symbolem, nastává historii vděčná, ač nikoliv snadná úloha vyložiti, co na této ostře vyhraněné osobnosti jest rysem typickým a co jest jedinečným, bezprostředním majetkem zvláštní té individuality.

Vyšetření to bylo by tuším kusé a jednostranné, kdyby, jak pravidelně se děje, byl Paul de Lagarde osamocován jako politický a národnostní filosof a kdyby nebylo stejnoměrně přihlíženo k jeho osobnosti, pokud ji odhaluje činnost učenecká a umění spisovatelské a kdyby posléze byly pominuty kořeny jeho životního osudu, jeho osobní povahy. Jen tak lze si vysvětliti mnohý neobyčejný sklon jeho myšlení, jen tak padne světlo na paradoxní a temný rys mnohého z jeho svérázných názorů.

Ponuré, dusivé ovzduší obklopuje celý život Paula de Lagarde (1827—1891), který jest jako myslitel i jako učenec inspirován nepřátelskými srážkami s národním a vědeckým okolím a jenž rád myslí v bouřlivých výbuších nahromaděného hněvu a nastřádaného odporu. Velký, tmavý, děsivý mrak leží na neutěšeném jeho dětství a jinošství: přemítavý, hrdý a ironický hoch stojí nepřátelsky proti svému otci, berlínskému gymnasiijnímu profesoru a doktoru Wilhelmu Bötticherovi.

Nelaskavá tvrdost, neznající ani ve chvílích spokojenosti slova něžné pochvaly, svrchovaná přísnost, kladoucí mladistvému inte-

lektu příliš těžké požadavky, dráždila a urážela neústupně mladé srdce, zklamané úplně ve své touze po pochopení a sblížení, otravovala mu otcovský dům, jež Paul de Lagarde na prahu jinošství opustil na dobro, odhazuje na vždy i jméno, které připomínalo bytost otce. Pak bojuje mladý filolog, oddaný klasickému studiu i orientalistice, dvoji těžký a vnitřně související boj: boj o život, zakupovaný vysilující a často i ponižující prací vychovatelskou a boj nerozhodnosti mezi profesí učeneckou a školskou. Začátkem padesátých let Paul de Lagarde habilituje se v Halle, vykoná studijní cesty do Londýna a Paříže, ale pak zříká se svojí venia legendi a strádá dlouhá léta pode jhem činnosti středoškolské v Halle a v Berlíně. Trpěl tu mnoho: byl přetížen prací, jejíž plán zavrhoval a později ostře a výmluvně odsoudil, byl preterován a odstrkován, což jeho krajní citlivost zvláště bolestně dráždilo, byl vzdalován od prací svého zájmu a svého srdce a strádal nad to neutěšeným veřejným stavem. R. 1866 situace se poněkud rozjasnila; opustiv Fridrich-Werderovo gymnasium v Berlíně, odešel jako soukromý učenec do Schleusingen. Po třech letech povolán byl na stolicí východních řečí do Gottink a stal se tak nástupcem slavných orientalistů Ewalda a Michaelise. Dvaadvacet roků, které tam prožil v horlivé práci, nebyla léta vnitřního klidu: stojí stále v úporné polemice proti vědeckým odpůrcům, vrhaje do vědeckých sporů celou prudkou vášnivost své hrdé povahy, straně se svého vysokoškolského okolí, vystoupiv posléze s nebezpečnou kritikou církve i státu, nedovedl se Paul de Lagarde upokojiti. Poznal sice úctu, jež jest chladným obdivem a maskovaným strachem, ale nepoznal úcty, jež jest oddanou sympathií a přátelskou věrností; poznal resonanci svých politických názorů, ale pravidelně s té strany, odkud si jí neočekával a nežádal — a tak se cítil vždy osamocen. Teprve smrt r. 1891 ukázala, že jeho působnost i jeho sláva zasáhly širokými kruhy svět vědecký i politický.

Vědecké dílo de Lagardovo dovede oceniti jen orientalista z povolání, jenž zejména zná dějiny textové kritiky starého i nového zákona. Vyšel ze školy Rückertovy, která mu přiblížila specifické ovzduší orientu, a ze školy Lachmannovy, kdež poznal objektivní kritiku pramenů i přesnou interpretaci skutečně zjištěných dějinných faktů, položil si de Lagarde veliký a obtížný úkol vydati kritický text bible, se zvláštním zřetelem k jazykovému vzniku literatury starozákonní. Podnik arcí se neuskutečnil; průpravné studie gramatické, hlavně v oboru arménštiny, koptičtiny a syrštiny, podrobný rozbor žalmů a pentateuchu, zkoumání starocírkevního písemnictví

syrského a španělského, vše to odvádělo Paula de Lagarde od vlastního plánu. Tři hlavní kořeny sbíhají se v obrovských, nesouměrně stavěných dílech orientalisty de Lagarda, »Symmikt«, »Mittheilungen« a »Abhandlungen«: studium gramatické, kritika textová, zájem o vědy náboženské, který se též projevil hojnými pracemi o Giordanovi Brunovi. V těchto ohromných svazcích o několika tisících stranách jest právě tolik hluboké, odborné učenosti jako osobního, prudkého temperamentu: ona se jeví spoustou poznámek, výkladů, emendací, konjunktur, tato podrážděně jízlivým tonem polemickým, prudkými slovy, umíněnou nesmířlivostí, takže de Lagarde nejen methodou, nýbrž i způsobem vystupování představuje se jako dědic školy Karla Lachmanna, jenž uvedl takměř v soustavu onu »rabies philologorum«.

Povolání filologické, především orientalistické, prožívané a pojímané s takovým osobním zápalem a přesvědčením, nezůstalo ovšem bez vlivu na filosofickou spekulaci de Lagardovu a dává namnoze bezpečný klíč k výkladu mnohých rysů jeho filosofie národnostní. Filolog, jehož vlastním posláním jest vždy přesně a jasně lišiti pravé od nepravého, domnění od faktu, tradici od skutečnosti, nestrpí nikde matných frází, nýbrž spěje při pojetí všech věcí přímo k jádru, k vlastní realitě, k zaručenému poznání: v tomto filosofickém a politickém realismu spočívá vzácná a vítězí síla národnostní koncepce de Lagardovy. Filolog, jenž studuje jednotlivé fáse vývoje řeči a národa, má dvojnásobně ostrý smysl pro výkalahistorického dění vůbec a sloučí-li se se znatelem dějin náboženských a s kritikem náboženských tradic, jest zajisté velmi nebezpečným interpretem vývoje křesťanství, čehož orthodoxové, znající příkrý nepoměr zbraní svých a zbraní de Lagardeových, nemohli gottinskému orientalistovi odpustiti. Vedle filologických předností jsou tu i filologické předsudky: hebraista, jenž zná tak podrobně židy starověké, připočítává bez přesnějšího rozvažování, všecky vady jejich starých dějin i židům moderním; filolog zkoumá národní zdatnost Maďarů jen s hlediska jazykové povahy jejich atd. Vůbec celá koncepce dějin a celý výklad národnosti u Paula de Lagarde prozrazuje dějepisce školeného na filologii: anthropologický rozbor račy, jež na př. Gobineau staví v popředí veškeré filosofie národnostní, jest úplně pominut; situace evropské politiky skizzuje se bez ohledu na vývoj historicko-politický; reformní a převratné návrhy státní neohlížejí se vůbec na právní povahu státního zřízení; národohospodářské pojetí národních hodnot a cílů trpí oním rousseauovským primitivismem, jež pěstovali mnozí filologové, od-

daní tělem duší studiu dávných kulturních period jako na příklad Jakub Grimm i Karel Müllenhoff.

Na první pohled překvapí náhlé a vášnivé vmišení se tohoto filologa z povolání i z přesvědčení do věry denních otázek a záhada, proč vybijel Paul de Lagarde svoji potřebu živého času právě na poli politiky, tlačí se neodvratně na mysl. Poznali jsme Paula de Lagarde jako muže vnitřní vášnivosti, s níž vrhal se na dno každé otázky, každé práce; tak pozoroval i veřejný život a tak byl jeho nesprávností a zvráceností uražen, vzněcován, rozhorlován. Chťel zakročiti, napravit, pomoci; malá výzva společnosti stačila, aby vstoupil do politické veřejnosti. Pohlíží na aktuální události zprvu se svého odborného hlediska a ze své životní zkušenosti; pak činí další závěry, přihlíží k obecnější souvislosti, až dospívá k samému churavému bodu doby a národa. Když poví, co má na srdci, zmlká, dalek jsa ve své vážnosti toho, činiti z politického reformování povolání a živnost.

Léta ukáží, že jeho úvahy nebyly zcela »nečasové« a že mimo-
děk vykřikl úzkost svojí doby; prohlíží, reviduje, doplňuje svoje
úvahy, přihlíží k potřebám přítomné chvíle a vykonav tak povin-
nost nikoliv vůči veřejnosti, nýbrž spíše vůči vnitřnímu svému
hlasu, odkládá znovu politické své úvahy a filosofická jich zdů-
vodňování. Paul de Lagarde našel sám krásný a případný výraz
inspiraci svojí publicistické činnosti: »Jest tomu už hezkých pár
let, co jsem se svou třídou provázel k hrobu jednoho svého milého
žáka a od chlapcova otce, jenž odmítl průvod duchovního, až
u hřbitovní brány byl požádán, abych u hrobu promluvil několik
slov útěchy. Nemyslil ani neřekl jsem tu něco špatného, leč přece
cítil jsem stud ve své duši, nad tím co jsem myslel a mluvil i kdo
jsem byl, abych se směl odvážit slov o věčných věcech pod nebesy
božími, před šerícím se a drsným jarem? Jako tehdy, ba ještě váž-
něji a smutněji jest mně vždy u srdce, kdykoliv odhodlám se mlu-
viti o vlasteneckých událostech. Tehdy padlo každé slovo na dob-
rou půdu, kéž by se právě tak i teď stalo. Kdož by se směl od-
vážiti otevřítí ústa o svatých věcech, kdyby jen dokonalý sm-
o nich mluvíti?«*)

Z podobné nálady a z podobných podnětů vznikly de L-
gardovy publicistické stati obsahu politického, náboženského a p-
dagogického, které shrnuty byly poprvé r. 1874 ve svazku »P

*) Úvod k druhému svazku »Deutsche Schriften« 1881.

tische Aufsätze», otištěném a rozšířeném r. 1878 a r. 1891 značně pod titulem »Deutsche Schriften«, vlastním a jediným to politickým odkazu de Lagardově.*)

Hned po přečtení několika odstavců zmocní se Paul de Lagarde pozornosti a obrazivosti čtenáře, jenž záhy pozná, že těmto úvahám teprve tehdy bude úplně práv, bude-li je čísti hlasitě a zvolna. Není to spisovatel, kdož se k němu obrací, nýbrž kazatel a karatel veliké rhetorické síly a vášně. »Deutsche Schriften« mají mnoho z Carlyleových proslulých »Latter day's pamphlets«: jejich takřka starozákonní, prorocké pathos, jejich hrozné a temné výhledy všeobecné blízké katastrofy národní i dějinné, onen základní motiv »solvet saeculum«, jež přijal Carlyle z náboženské rhetoriky velkých puritánských kazatelů. Tento sloh u Carlylea, horlivého obdivovatele a čtenáře bible jest právě tak inspirován starým zákonem jako u de Lagarda, který biblí studoval a analysoval vědecky. Máme přímo dosvědčeno, jak se de Lagarde obdivoval starozákonním prorokům, v nichž viděl vlastní tvůrce monoteismu i národnostní ideje židovské; zdaž mohli zůstatí při tomto obdivu, tak určitě motivovaném, úplně bez vlivu na jeho sloh? Ostatně podrážděný, rozhněvaný, hlučný sloh, jimž de Lagarde vykládal i útočil, kritisoval i navrhoval, poučoval i ironisoval, byl vlastním výrazem úzkosti doby, v níž žil. V době, kdy de Lagarde psal první svoje politické úvahy, vedli podobným abruptním, obzíravým, kritickým, mužným stylem krajního subjektivismu úporné své polemiky proti běžnému pojetí života, tragiky a poesie, tak vynikající literáti jako Otto Ludwig (ve svých studiích o Shakespearovi) a Friedrich Hebbel (v dennících); v době, kdy de Lagarde dospěl své výše jako politický publicista, jal se Nietzsche také v tomto slohu vášnivém, prudkém, ostře řezaném »filosofovati kla-

*) Kde cituji, činím tak dle IV. vydání z r. 1892, které jest věrnou reprodukcí de Lagardovy poslední vlastní edice. Pro přehled uvádím i názvy statí s vnozením: Konservativ (1853). Ueber die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik (1853), Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion (1873), Drei Vorreden (1874, 1878, 1881), Diagnose (1874), Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reichs (1875), Zum Unterrichtsgesetze (1878), Die Religion der Zukunft (1878), Die Stellung der Religionsgesellschaften im Staate (1881), Noch einmal zum Unterrichtsgesetze (1881), Die Reorganisation des Adels (1881), Die Finanzpolitik Deutschlands (1881), Die graue Internationale (1881), Programm für die konservative Partie Preussens (1884), Ueber die Klage, dass der deutschen Jugend der Idealismus fehle (1885), Die nächsten Pflichten der deutschen Politik (1891).

divem«, jak svědčí nejen jeho »Nečasové úvahy«, nýbrž všechna díla stvořená do roku 1879.

Sloh Paula de Lagarde uchvacuje silou a krásou; jeť slohem učence a básníka zároveň. Učenci náleží přesná logika a pevná kompozice vět, namnoze rozvětvených a rozpredených do složitých a umělých period; pevné ovládání a důsledné provádění obrazů; bohatá zásoba přesně vypořizovaných vztahů věcných; paradigmatická jasnost, nevyhybající se ani suchému výčtu důležitých jednotlivostí, ani pedantickému dělení v paragrafy. Básník naopak, jemuž vděčíme i za svazeček veršů, jež mají spíše charakterní než estetickou krásu, vtiskl slohu svoje ostré a jasné vidění věcí, situací, scenerií; svůj smysl pro plastiku epitheta a obrazu; svoji zálibu pro krajiny pochmurné, přísné, severské, osamělých borových lesů v chudém písčitém kraji a bělavých mořských břehů omývaných plavými vlnami divokého příboje. Ježto však Lagarde sleduje při slohu zpravidla rhetorické cíle, nepíše nikdy pouze pro oko, nýbrž též pro ucho, jak později s takovým důrazem žádal Nietzsche: výsledný dojem těchto statí jest vždy přece dojem mohutných výkonů řečnických. Kritik Leo Berg přirovnal sloh de Lagardův případně ke slohu velikého pruského dramatika Heinricha von Kleist: jest tu totéž severské ovzduší jasné a čiré, jež nad tryskajícími hlubokými zdroji vášnivého života se klene; co obraz, to mocná představa; co perioda, to projev prudkého citu; nikde prázdné slovo, nikde fráse.

Je-li sloh de Lagardův velkolepým sloučením prvků básnických a učeneckých, jest methoda jeho spekulace svérázným spojením filosofického idealismu a vědeckého realismu. Idealism cílů se tu jednotí s realismem prostředků; dosažení vysokých met budoucích činí se odvislým od uvědomělého a pronikavého přilnutí k pravdě přítomnosti. Tento realism de Lagarde opět a opět zdůrazňoval, ba pojímal jej přímo nábožensky: »Nepokládám náboženství v jádře za nic jiného, než za smysl pro realitu, ovšem pro pravou, věčnou realitu: nad Německem leží však tak hustá mlha náboženských, filosofických, politických a sociálních frází a zvyklostí, tak že jen velmi cvičené zraky samy mohou jí prohlédnouti obrysy věcí a že veliká většina bude tyto věci teprve cítiti, až se o ně udeří, to jest, až božím soudem bude upomenuta na Boha.«*) Tato výzva, již v Anglii opakoval Carlyle úsečnou formulí »back to reality«, byla

*) »Deutsche Schriften«, str. 22.

v době de Lagardově hlasem nejlepších myslitelů: básníci emancipovali literaturu od mrtvého, neplodného epigonského idealismu konvenčních figur, konvenčních kontrastů, konvenčních látek; Bismarck poněkud násilně, ale neohroženě a důsledně, vychovával národ pro »reální politiku«, stojící v diametrálním odporu jak k naiivnímu velkoněmectví válek za osvobození, tak k provinciálnímu junkerskému prušáctví. V jádře jest však tento realism, který u Paula de Lagarde srovnává se tak zákonně s jeho povoláním filologickým, účelnou a promyšlenou výchovou k novému idealismu, jenž nevidí schillerovsky ideál nad věcmi, nýbrž ve věcech, který nehledá a nenalézá Boha jen v kostele od devíti do jedenácti, nýbrž vždy a všude a jenž nepokládá ideálnost za mlsek, nýbrž za vezdejší chléb.*)

Tento nový idealism, protestující opětovně energicky proti historickému umrtvujícimu tradicionalismu, má na zřeteli stále vysoké cíle, ale nemíní, že jim jest nevěren, zabývá-li se do detailů otázkami akutními, jakými jest právě tak stav financí jako reforma theologických fakult, kolonisace jako organisace šlechty, volební právo jako zákon školní. Čtenář a posluchač de Lagardův musí se interesovati o tyto denní věci a běžné zájmy, chce-li sledovati svého vůdce až tam, kde jedná o vlastní filosofii národnostní.

(Dokončení příště.)

*) Deutsche Schriften str. 382.

O. HOSTINSKÝ.

Esthetické názory Gottfrieda Sempera.

Předneseno ve »Filosofické jednotě« dne 10. prosince 1904.

(Dokončení.)

Pojem slohu je vlastní osa Semperových názorů uměleckých. Hlásí se už v jeho prvních spisech, hlavně v pěkném orientačním přehledu brožurky »Wissenschaft, Industrie und Kunst«, již doplňují »Die vier Elemente der Baukunst«, pak soustavně se rozvinuje a rozvrhuje v »Entwurf eines Systems der vergleichenden Stillehre«, až konečně jako zevrubné spracování theorie umění s tohoto hlediska tvoří hlavní dílo Semperovo »Der Stil«.

V onom náčrtku vykládá Semper takto: Každé umělecké dílo je »funkcí libovolného počtu agencií čili sil, které jsou proměnnými koeficienty zjevu, v němž se vtělují«; je totiž dílo takové určeno dvojími vlivy, vnitřními a zevnějšími, jejichž vzájemné vztahy znázorniti lze mathematickou formulí

$$Y=f(x,y,z).$$

Y znamená umělecké dílo, f vlivy vnitřní, zakládající se na jistých zákonech přírody a potřeby, jež při věcech téhož druhu stejné jsou vždy a za všech okolností, konečně x, y, z jsou vlivy zevnější, na nichž závisí zvláštnost konkrétního tvaru v daném případě. Změní-li se jakkoliv x, y nebo z , bude ovšem i výsledek jiný, totiž nový tvar na př. U ; přece však bude to jen nový tvar téže jedné věci, poněvadž vzájemné styky, vztahy a závislosti oněch zevnějších vlivů x, y, z ve formuli literou f označené zůstaly nedotknuté. Naproti tomu trvají-li činitelé x, y, z beze změny, změní-li se však f , nabude konečný výsledek nového tvaru docela jiným zase způsobem, bude to nová věc, za stejných okolností a stejnými prostředky vytvořená.

Námítku, že úkol umělecký není úkolem mathematickým, Semper ovšem plně uznává a praví, že formule té užívá také jen jako berly, aby se o ni opíral při svých věcných výkladech.

Vnitřní vlivy jsou účelem dané motivy (idey) a ovšem i prvotní tvary, jimiž se tyto motivy uskutečňují, jsou to umělecké typy, na př. miska k pití nebo koberec určený k dekoraci stěny. Původní potřebou předepsané formy modifikují se ovšem při provádění vlivy zevnějšími. Tyto náleží třem skupinám; jsou to *a)* materiál a způsob jeho zpracování, *b)* místní a národopisné poměry, jako ponebí, řády společenské, politické a náboženské atd., *c)* osobní povaha jak tvůrce předmětu tak i toho, pro něhož jest určen.*)

Na základě těchto úvah vyměřuje Semper pojem slohu. Na mnohých místech a v rozmanité úpravě slovesné. V spisku »Uiber Baustile«: »Sloh jest shoda zjevu uměleckého s historií jeho původu, se všemi podmínkami a okolnostmi jeho vzniku.**) Nebo ve »Wiss., Ind. und Kunst«: »Sloh jest k umělecké význačnosti povznesený projev základní idey a všech vnitřních i zevnějších koeficientů, které při jejím vtělení se v dílo umělecké způsobovaly modifikace. Neslohovost pak dle této definice jest výraz pro nedostatky díla plynoucí z nepovšimnutí si příslušné základní idey a z neobratnosti při esthetickém těžení z prostředků k jeho zdokonalení poskytnutých.«***)

* * *

V této nauce o slohu — samo sebou rozumí se, že ve smyslu esthetickém a technickém, ne historickém — zajisté není všechno naveskrz nové, ale novým je názor ten jako celek. Ačkoliv výklady Semperovy ukazují nejednu mezeru, přece mají dvojí pozoruhodnou přednost. Jednak vyčerpá Semper všechny podmínky uměleckého zjevu tak, jako před ním nikdo jiný; jednak názor jeho, ač v první řadě vždy hledí k umění výtvarnému, přece není jednostranný, nýbrž koncipovaný s tak vysokého, povšechného stanoviska, že dá se bez násilí a se zdarem zobecniti pro všechno umění vůbec.

Semper především obrací se rozvážně na dvě strany. Umělecké dílo není mu projevem jen idey; všemohoucnost idey má

*) Kl. Schr. 267 nn. — Srv. Stil I., 7, 8. — Wissenschaft, Ind. und Kunst 15.—25.

**) Kl. Schr. 402.

***) Str. 15.

svě meze, které on jako umělec ovšem nejlépe zná, dobře věda, jak konkrétní zjev uměleckého díla závisí na mnohých podmínkách, především na materiálu a technice, pak na celém fyzickém i duchovém prostředí. Neméně rozhodně však staví se zase s druhé strany proti materialistickému pojmání stavitelství jakožto pouhé konstrukce hmotné, jejíž umělecký význam byl by vyčerpán účelovou a technickou dokonalostí, a příležitostně odmítá známé názory Böttcherovy »Tektonik der Hellenen«.

O této poslední věci praví v »Stilu«, že je to »mylný názor, jako by byl svět tvarů architektonických výhradně vzešel z hmotných podmínek konstruktivních a jen z těchto dále se vyvíjeti dal; ana hmota naopak spíše ideí slouží a o jejím smyslovém projevu nikterak sama jediná nerozhoduje. Forma, idea to zjevená (die zur Erscheinung gewordene Idee), nesmí odporovati hmotě, z níž je utvořena, ale naprosto není nutné, aby hmota jakožto hmota stávala se činitelem zjevu uměleckého.«*)

Ano, Semper mluví o »všeobecném zákoně ve světě zjevů, dle něhož formální kombinace jakéhokoliv druhu, na nichž nic nebudí ani pouhé pomyšlení na možnost a trvání hmotné existence, tím méně arci dokonce pochybnosti o obojím, alespoň v tomto smyslu oku našemu dopřávají největšího klidu. Při něčem, co stojí vzpřímeně, vztýčeno je kolmo, nikdo nemyslí na jeho tíži, a je-li poměr mezi výškou a základnou správný, na jeho stabilitu. Právě tak málo připomíná nám vodorovně ležící předmět svou váhu jakožto činnou sílu; stáváť se nám spíše výmluvným znakem absolutního klidu.«**) A jinde zase: »Aby hmota v tomto smyslu byla uměleckým tvarem docela zničena, je především ještě zapotřebí opanovati ji dříve úplně. Jen dovršená technická dokonalost, rozumné, správné nakládání s hmotou dle vlastností jejích, hlavně však uvážení těchto posledních při utváření samotném může způsobiti zapomenutí hmoty, může umělecký tvar od ní úplně osvoboditi, může dokonce prostý obraz přírodní povýšiti na vzácné dílo umělecké. To jsou částečně věci, při nichž esthetika umělcova ničeho nechce věděti o symbolických anebo i jen o idealistech, proti jejichž nebezpečným naukám Rumohr . . . právem ve svých spisech bojoval.«***)

Ani tam, kde v slohu »smíšeném« (dle Semperova výrazu) přecházejí se z jednoho oboru do druhého, z jedné látky nebo

*) Stil, I. s. XV.

**) Stil, II. s. 345.

**) Stil, I. s. 122.

techniky na jinou, na př. tesařské konstrukce do stavby kamenné, neběží o materiální vzor, který by se napodobil, o schéma, nýbrž o »mystickopoetický, zároveň umělecký motiv«. *)

Na druhé straně zase idea není u Sempera žádná abstraktní myšlenka, nýbrž rovněž jenom motiv, jenž se v nejprostších formách, v typech uskutečňuje. Ono *f* tedy v mathematické formuli, která Semperovi slouží za »berlu«, jakožto funkce znamená již něco formálního, majícího své vztahy a poměry, základní to typický tvar, jenž odpovídá určitému, účelem předepsanému motivu uměleckému, t. j. právě ideí. Ba Semper mluví přímo o »typech idejí«, je tudíž patrné, že dle jeho mínění je to motiv výtvarný, prostý sice, ale určitý, ač dalšího rozvoje a opět bližšího určování schopný, z něhož jakožto z »idey« vychází tvoření umělecké. **)

* * *

K tomu, co zde vyloženo bylo skoro na veskrz vlastními slovy Semperovými, připojití musím dvě poznámky, které ospravedlňují shora učiněný výrok o obou přednostech Semperovy nauky o slohu.

V uměních ostatních zajisté neběží jen o to, co ve smyslu architektury a řemesla nazýváme účelem nebo potřebou; důvodem vzniku uměleckého díla může být také nějaký obsah, jako při každém obraze, každé soše, každé epické nebo dramatické básni ptáti se můžeme, co nám umělec dílem svým předvádí, sděluje. Ale zde — v obrazných uměních totiž — hraje tento obsah, lépe řečeno předmět uměleckého díla tutéž úlohu, jako v architektuře a řemesle účel. Vždyť opravdu účelem obrazu, sochy, románu nebo dramatu je v první řadě poskytnouti nám auktorův názor na ten či onen předmět — »ať skutečný nebo jen suponaný«, abych užil Semperových slov o účelu v řemeslech i v stavitelství. A jindy zase může být působení na cit, na náladu, ba i na vůli vnímatelovu účelem uměleckého díla. Možno tedy v Semperových shora podaných výkladech o uměleckém díle a o slohu bráti slovo účel v smyslu poněkud širším, anebo nahraditi je přímo výrazem účel, aby tím zahrnut byl i předmět umění obrazného. Semper sám naznačil to v úvodu svého »Stilu«, ***) stavě vedle »Zweckseinheit« sou-

*) Stil, II. 275.

**) Kl. Schr. 269.

***) I. str. XLII.

řadně »Inhaltseinheit«, která pak v uměleckém díle vede ke charakteru, k výrazu. Je patrné, že Semperův pojem slohu, založený na ocenění všech vlivů a podmínek, za nichž umělecké dílo se tvoří, přenášeti se dá i do ostatních oborů uměleckých.

Zajímavý doklad toho poskytuje nám Richard Wagner. Že u něho, o deset let mladšího, nalézáme mnoho Semperových myšlenek, o jejichž původu nelze zejména tam pochybovati, kde jedná se o umění výtvarné, je zajisté přirozené vzhledem k jejich přátelským stykům drážďanským. Tak v »Kunst und Revolution«, »Kunstlehre der Zukunft«, »Kunst und Klima« i v »Oper und Drama« Zvláště zajímavá je aplikace zásad těch na oblast umění musických, a v tom zajisté hledati musíme vlastní, původní myšlenky Wagnerovy. Rozlišuje-li na př. sloh hudební dle povahy materiálu (nástrojů), žádaje na zpěvu, aby byl slovní melodií (Worttonsprache, Versmelodie) ne však melodií absolutní, t. j. čistě instrumentální, provádí ve svém oboru jen to, co Semper žádá v umění výtvarném, mluví-li o vlivu hmotného materiálu a jeho technického zpracování. Tento základní rys teorií Wagnerových zejména v »Oper und Drama« důrazně vyniká, ale i v pozdějších dobách Wagner se k němu rád vrací a zejména podstatný rozdíl mezi slohem dramatickým a symfonickým přesně stanoví v stati »Uiber die Anwendung der Musik auf das Drama«. *) A jest i známo ze života Wagnerova, jak kdysi kolísal mezi dramatem mluveným a zpívaným, při čemž arci povaha látky zvolené, tedy předmět rozhodovati měl o formě podání, buď činoherního, buď zpěvoherního.

Druhá poznámka týká se všestrannosti, s níž Semper vytknul vlivy, které se na vznikajícím uměleckém díle uplatňují a jejichž vzájemné na sebe působení také náležitě vystihl. Měl zajisté mnoho předchůdců, z nichž na prvním místě, a to právě v oboru výtvarném, jmenovati sluší Winkelmann. Ale před Winkelmannem již, tím více pak po něm esthetikové, zejména francouzští, **) rádi poukazovali na klimatické, sociální, politické a j. vlivy, na později tak zvané »milieu«, ale běželo o to vykázati vlivům těm určité místo a určitý úkol a při tom ovšem nepřipustiti, aby na př. zase ono »milieu«, jež se někdy jeví dosti mlhavě, nebo alespoň nejisté, nezatlačilo do pozadí materiál a techniku, či dokonce účel (po případě předmět) uměleckého díla.

*) Ges. Schriften X. 321 nn., zvláště 247—250.

**) Viz V. Tille: Philosophie literatury u Taina a předchůdců, 1902.

Zde bylo by zajímavé zejména srovnání Sempera s proslulým jeho vrstevníkem Tainem, jenž největší váhu klade na některé zevnější vlivy, hlavně na ovzduší a osobnost umělcovu, do řady druhé staví pak materiál a techniku a teprve do třetí účel nebo předmět uměleckého díla. Z doby, z národa a z jejich ovzduší hmotného i duchového možno sice konstruovati umělce, t. j. jeho tvoření vůbec, jako celek, ale nevystačí to při výkladu jednotlivého, konkrétního díla od ostatních více méně odlišného. A přece osobní povaha umělecká jest souhrn povahy jednotlivých děl, není celá hotová před nimi, nýbrž teprve na nich a s nimi se vyvíjí a roste, po případě i mění. Proto Semperův názor je širší, obsáhlejší než Tainův, jeho nauka tudíž úplnější.

* * *

Veškerý rozsah nauky o slohu dělí Semper na dva velké obory.*) První z nich pojednává jednak o motivech a typech uměleckých, tedy o všech vnitřních vlivech, jednak o materiálu a způsobech jeho technického zpracování, tedy o prostředcích umělecké práce jakožto první skupině vlivů zevnějších. Toť nauka o slohu v užším slova tohoto smyslu, totiž esthetickém a technickém. Především tuto nauku podává monumentální dílo Semperovo „Der Stil“, jehož první díl celý je věnován umění textilnímu, druhý pak keramice, tektonice, stereotomii a metalotechnice. Zamýšlený třetí díl, jenž obsahovati měl srovnávací nauku o stavbě (vergleichende Baulehre), nevyšel, ba nebyl ani dopsán.

Dle všeho byl by tento třetí díl zasahoval již nemálo do druhého oboru nauky o slohu, která projednávati má zbývající dvě skupiny vlivů zevnějších, t. j. veškerého ovzduší hmotného i duchového, jakož i osobností, především arci uměleckých. Toto vše náleží vlastně dějinám umění, i stojí zde nauka o slohu vlastně na půdě historické a národopisné. Je jasno, že to, co Semper míní slohem technicko-esthetickým, t. j. dokonalost uměleckého díla vzhledem ke všem podmínkám, úkolům, prostředkům a jinakým okolnostem, jež při vzniku jeho rozhodovaly, je slohovost vůbec, tudíž něco jiného, než to, co nazýváme slohem egyptským, arabským, dorským, barokním atd., tedy slohem historickým. Avšak nějakého vnitřního, zásadního odporu mezi oběma pojmy není. Vždyť dorský nebo egyptský chrám právě tak jako gotická

*) Kl. Schr. 269 nn.

kathedrála nebo barokní palác vznikaly za spolupůsobení všech vlivů, o nichž Semper mluví. Z těch jsou ovšem zejména některé zevnější velmi proměnlivé, tak že se všechny okolnosti, které kdysi ony umělecké útvary určovaly, v souhrnu svém podruhé opakovati nemohly. Přece však byly jedné oblasti, jednomu celku společenskému dosti dlouhou dobu společné, tak že se vyvinula přirozená tradice, která vedla alespoň k dočasnému ustálení oněch historických slohů (egyptského, dorského atd.). Tyto nejsou tudíž ničím jiným, než projevy technicko-estetického slohu »v času a prostoru«, abych užil výrazu Wagnerova o věci dosti podobné.

* * *

Jaký je v tomto rozsáhlém rámci nazírání na umění vlastní úkol esthetiky a jaké její postavení naproti ostatním příbuzným a sousedním disciplinám? Nauka o slohu ve smyslu Semperově (ač druhý titul jeho »Stilu« zní »Praktická esthetika« a dílo samo chce býti »příruční knihou pro techniky, umělce a přátele umění«) není praktický návod takový, který by ukazoval, jak se umělecké dílo vyrábí, nýbrž poučení o tom, jak vzniká za spolupůsobení všech činitelů. Není tedy ani pouhá technika, ani pouhá historie umění. Ale rovněž tak nauka o slohu není čistá esthetika jakožto abstraktní věda o krásnu. »Tato (esthetika) uvažuje o formě jakožto formě, jí jest krásno součinnost jednotlivých tvarů k účinku souhrnnému, jenž uspokojuje a potěšuje náš smysl umělecký. Veškeré esthetické vlastnosti formálního krásna jsou tedy povahy kolektivné, jako harmonie, eurhythmie, proporce, symetrie atd. Nauka o slohu naproti tomu krásno pojímá jednotně, jako součin nebo výsledek, ne jako součet nebo řadu. Hledáť ona činitele formy, kteří sami formou nejsou, nýbrž ideou, silou, hmotou a prostředkem; taková předpoklady a základní podmínky formy.« *)

Z toho je patrné, že Semper vidí úkol esthetiky v tom, aby na krásnu ukázala jeho formální prvky, po případě z nich vysvětlila účinek krásného celku. Úkol nauky o slohu pak spatřuje zase v tom, aby vyložila, jak umělecké dílo za daných podmínek a vlivů nabylo právě té formy a ne jiné. Semperova »esthetika« odpovídá tedy esthetice všeobecné jakožto filosofii krásna, »nauka o slohu« pak esthetice odborné jakožto filosofii umění. Při tom sluší připomenouti, že Semper krásno přírodní nazývá podřaděnou ka-

*) Stil I., str. VI., VII. — Srv. též. 231, 232.

tegorií obecného krásna uměleckého, poněvadž prý povstává teprve vnímavostí a dokonce i doplňující fantasií divákovou. *)

Forma a idea jsou mu ovšem nerozlučny, forma jest projevující se, zjevená idea. Vliv filosofie a esthetiky Hegelovy a jeho školy, zejména pak tehdejších »Mladohegelianů«, je tu dosti patrný. Ale spekulativní esthetiku své doby celkem posuzuje Semper nepříznivě a vliv její na současné umění shledává přímo škodlivým. »Filosofie honosí se definováním pojmu krásna a přesným rozlišováním jeho druhů, za druhé zakládá si na rozbírání jeho vlastností; kdyby nad to, za třetí, se jí podařila životná nauka o umění, byla by esthetická část jejího úkolu provedena; na místo zavládnuvší v umění zmatenosti a roztržitésti dosadila by jednotnost snah a soulad výkonů. Je to však s filosofií obracející se k umění jako s matematikou užitou v přírodopytu; tato může sice každou danou sebe komplikovanější funkci diferencovati, ale integrování daří se jí zřídka a nejméně v takových případech fysikálních, při nichž je spleť součinností sil, jejíž zákon má se stanoviti. Než matematika pokouší se alespoň o takové integrace a čítá je k svým nejvyšším úkolům, kdežto dnešní esthetika docela podobné úkoly umělecké fysiky (abych užil dle analogie mezi působením přírody a umění tohoto smělého výrazu) prostě odmítá a za šťastně odbyté prohlašuje stanovisko, s něhož ještě esthetikové jako Lessing i Rumohr, kteří opravdu sami něco věděli a rozuměli o umění a jeho praxi, jali se poučovati umělce.« **)

Spekulativnímu esthetikovi »jest požitkem umělecký cvičením rozumovým, jež spočívá v tom, že krásno zpět přenáší z říše zjevů do idey, pitvá je, aby vypreparoval z něho jádro pojmové«. V poznámce k těmto svým vývodům cituje pak Semper Gottfrieda Kinkela, aby se jeho výroky jakožto »slovy básníka a znalce umění« dokládal. Zde Kinkel mezi jiným mluví o tom, jak spekulativní esthetika nemohouc vyložiti krásno formální »z pravidla musí se spokojiti tím, že z plného hroznu destiluje jen abstraktní kořalku myšlenkovou« a praví na konec: »Tak spekulativní esthetika připomíná v některých vzhledech filosofii přírodní. Jako tato exaktní badání bude ona za nástupkyni míti empirickou esthetiku.« ***)

Dle všeho nebyl by Semper neochoten ponechat filosofii krásna, o níž sic nemá valné mínění, i nadále esthetice spekulativní; ale

*) Stil I., str. XXI.

**) Semper přímo uvádí zde Zeisingovy »Aesthetische Forschungen«.

***) Stil I., str. XVIII, XIX.

jakožto umělec chce filosofii umění čili nauku o slohu vyprostiti stůj co stůj z tohoto spekulativního ovzduší a učiniti ji vědou empirickou. Hned v prvním paragrafu »Stilu« doporučuje za vzor počínání si srovnávacího jazykozpytu, jenž hledá pravěké prameny, z nichž vyšly nynější jazyky, a nalézá někdy (v sanskrtu na př.) jazyk velice bohatý, ohebný a vyvinutý, z něhož nejen vývojem a pokrokem, ale i degenerací, zpustnutím a zdivočením nynější jazyky povstávaly, čímž zajisté pravěké dějiny lidstva nemálo se osvětlily.

* * *

Je pochopitelné, že vedle Semperovy theorie umění, která v sobě chová i pevné základy filosofie dějin umění, ustupuje to, co v jeho spisech nalézt lze pro tu část všeobecné esthetiky, která jedná o prvcích krásna. Víme sice již, že krása Semperovi není ani tak vlastností jako spíše účinkem uměleckého díla; ale formální prvky, které takový účinek mají, možno stopovati, a Semper to také činí při některých zjevech v oboru výtvarném zvláště důležitých.

S podivením jest, jak rozličnými cestami na Sempera působiti dovedla antika. Že studium památek řecké architektury stalo se mu nejbohatším pramenem poznání o podstatě umění a o smyslu jeho dějinného vývoje, jest ovšem věc velmi přirozená, ale tím zajímavější jest pozornost, kterou věnoval i takovým místům spisu Vitruviova, která dotýkají se záhad esthetických.^{*)} Bylť si toho vědom, že úroveň tohoto spisovatele není sice vysoká, ale že zajisté čerpal z lepších, starších pramenů řeckých, a proto studium jeho poskytnouti může mnohý plodný podnět. Ale přímo překvapuje to, že zajímavé příspěvky k vyličení Semperových názorů esthetických nalézáme ve spise vlastně mathematicko-dynamickém, který však zase vychází z klasické archeologie. Ostatně naznačuje to již titul, jenž zevrubně zní: »Über die bleiernen Schleudergeschosse der Alten und über zweckmässige Gestaltung der Wurfkörper im Allgemeinen. Ein Versuch die dynamische Entstehung gewisser Formen in der Natur und in der Kunst nachzuweisen . . . Mit einem Anhang über Bewegung im widerstehenden Mittel« (1859).

V úvodě totiž vyslovuje Semper přesvědčení, »že každý pravý útvar umělecký musí býti výrazem jakéhosi zákona nejvnitřnější

^{*)} »Bemerkungen zu des M. Vitruvius Pollio Zehn Büchern der Baukunst« psané asi r. 1856, otištěny byly teprve po smrti auctorově v Kl. Schr. 191—212.

nutnosti, jako je to zajisté při útvarech přírodních«. Ale způsob, kterým se esthetika domáhala poznání těchto zákonů, nezdá se mu býti správný. »Jakou záruku správnosti dávají opravdu všechna ta pravidla krásy abstrahovaná z průřezů, půdorysů a nárysů? Což příroda, což duch umělecký tvoří jako soustružník podle nějaké šablony? Velmi krásná budova, protne-li se určitým způsobem, může poskytovat zcela neúhledný, zdánlivě nepravidelný půdorys nebo průřez. Umístíme-li pochodeň za Venuši Medicejskou, tak že tato vrhá stín svůj na stěnu, může stín ten býti po případě velmi nepěkný a znetvořený; ale co jiného jsou průřezy, půdorysy a profily než obrysy stínové, zrovna tak jako ona znetvořená nástěnná silhueta Venuše, projekce totiž, imaginární a nepravdivé obrazy, pouhé pomůcky, jimiž se hmotné provedení koncepce někdy usnadňuje? Proč právě v nich má býti uložen a znázorněn zákon krásy? Jak je možno poznati jej z nich? Zajisté jen nepřímou a i pak jen těmi, kteří již před tím správně poznali jeho pravou podstatu a zběhlí jsou v čtení partitury.« A naopak ovšem i »pravidelný půdorys, krásný průřez může odpovídati velmi špatným tektonickým poměrům děl podle něho provedených«.

Okolnosti, jež o kráse tvarů tělesných rozhodují, jsou ostatně tak nesmírně proměnlivé, že »obecně platná číselná pravidla o poměrech krásna stanoviti nelze. S formulemi, v nichž byly by uloženy pravé zákony krásy (ač je-li vůbec možno formulovati je), smělo by se nakládati jen jako s rovnicemi, v nichž proměnné a stálé veličiny nejrozmanitěji spolupůsobí; a tyto konstanty samy odpovídaly by podle okolností docela rozličným hodnotám.«

Jsou zajisté některé zákony dost jednoduché, ale architekt při stopování jich odkázán jest pouze na vlastní umělecký cit, podporovaný zdravým studiem přírody a dějin umění. »Stavby a nářadí Hellenů nejsou konstruovány, soustruhovány a lity, ony vyrostly . . . V tom je nezníčitelná životní síla řeckého umění.« Semper je přesvědčen, že »Řekové nepřestávali na pozorování přírodních zákonů a na snaze napodobovati tvary (přírodní) dle nich vzniklé, nýbrž že spíše těchto zákonů se opravdu dobádali a pak z nich nezávisle na veškerém napodobení, vlastní svá díla tvořili, která s výtvary přírodními shodují se právě jen v tom, že mají společný zákon«. *)

V pojednání »Über die formelle Gesetzmässigkeit des Schmuckes« rozvádí Semper podobné myšlenky dále. Vyjímám odtud následu-

*) »Schleudergeschosse«, 1—6.

jící věty: »Kdekoliv člověk okrašluje, stupňuje pouze zřetelnost nějaké přírodní zákonitosti na předmětu, jež kraší, počínaje si při tom, více méně, uvědoměle.« — »Esthetika čistého krásna má věcný základ svůj v dynamice a statice. Každý v sobě uzavřený tvar lpí takorůzka na něčem tělesném, při jehož vytváření a zachování působí nějaké síly. Esthetika pak má sice činiti jen s formou jako s formou, s tím kusem prostoru, který se ve formě té uzavírá, nikoliv však s tělesností a podstatou věcí; ale v této formě má se obrážeti podstata toho, na čem forma lpí, tedy především také onen dynamický zákon, jenž bytosti poskytuje schopnost existence. Proto dojem formy, která na náš krasocit působí, především zakládá se na nevědomém měření, odvažování a na integrování funkcí, které pro naši vědu jsou příliš složité, a jejichž řešení jediné jemu, krasocitu se daří. To se shoduje se známým výrokem Leibnitzovým o hudbě. Poněvadž záliba v tvaru z části a to především spočívá na sporu a rovnováze sil, které se v něm vyjadřují, sluší esthetice nejprve uvažovati o působnosti a vzájemném směru těchto sil.« —

Síly ty jsou 1. tíže, 2. proti ní (vzhůru) působící životní síla rostoucího těla, *) 3. síla vůle a 4. jí odporující setrvačnost hmoty tělesné. Tyto čtyry síly tvoří dvě útvarné osy jdoucí jednak dolů a nahoru, jednak v před a v zad, k nimž pak přistupuje ještě třetí, symetrická, odpovídající směru na pravo a na levo. Tyto tři osy v pravých úhlech se křížují a shodují se s třemi dimensemi prostoru. Tvar, upravující svou rozmanitost jednotně dle těchto tří os, ukazuje tyto tři vlastnosti krásna prostorného: 1. proporcionalitu (mikrokosmickou jednotu), 2. směr (pohybovou jednotu) a 3. symetrii (makrokosmickou jednotu). Mimo to jest však ještě čtvrté středisko vztahů, ovšem jinorodé a vyššího řádu; je to idea, souhrn zjevu, jemuž jako vlastnost krásna odpovídá »přiměřenost obsahová, která se stupňovati může až ke charakteru a výrazu. Tou ukazuje se nám formální krásno zároveň dobrým a účelným.« **)

V úvodu »Stilu« k těmto vlastnostem krásna přidává Semper ještě eurhythmii. Tato však je vlastně jen dovršená symetrie, t. j. pravidelnost tvaru, jehož části seřazují se perifericky okolo daného středu, jako u věnce, řetězu, pásky, rámce, ostění atd. Symetrie jeví se pak jako část takového eurhythmického celku jako pouhý úlomek jeho kruhu, při čemž však vztah jeho středu zůstává stejně

*) Zde totiž Semper na myslí má hlavně postavu lidskou.

**) Kl. Schr. 325—333.

podstatným. Na tvarech bylinných jeví se pravý význam symetrie ve spojení jednak s eurhytmií při pohledu shora, jednak s proporcionalitou jakožto článkováním z dola nahoru při pohledu se strany, tedy vodorovném. A souvisí-li symetrie s požadavkem rovnováhy již u bylin, stává se přímo nezbytnou podmínkou její při článkování těla zvířecího, dle směru pohybu z místa na místo, řízeného snahou, vůlí. *)

V této souvislosti obrací se Semper proti Zeisingově esthetické panacei, zlatému seku, ačkoliv v poznámkách svých k Vitruvioviovi cituje téhož »Ästhetische Forschungen«, jež nazývá »svrchovaně záslužným dílem«. V pojednání »Über die formelle Gesetzmässigkeit des Schmuckes« (dle vydavatelů »Kleine Schriften« jen o málo pozdějším než ony poznámky) vyslovuje své závažné námitky proti zlatému seku. **) Že pak v »Stilu« za příklad pokárané sebevědomé samostačnosti spekulativní esthetiky uvádí právě citát z téže knihy Zeisingovy, bylo již řečeno.

Semper byl si toho dobře vědom, jak podstatně liší se jeho »plasticko-architektonické nazírání na čisté krásno od běžného náhledu v tom, že on obraz věcí pojímá tělesně nebo vlastně stereometricky, kdežto poslední obírá se jen planimetrickými obrazy, které při nazírání na věci vznikají«. Obvyklá nauka esthetická zná tedy jen dvě souřadnice, o třetí nedbá. ***) Zní to věru jako vypravování o Kolumbově vejci, že teprve Semper v esthetice krásna prostorného dobyl plného uznání trojdimensionálnosti tvarů tělesných.

* * *

Podal jsem nástin esthetiky Semperovy v nejhrubších rysech a dle možnosti stručně, za to však z největší části vlastními jeho slovy a zcela objektivně, bez poznámek kritických, které by do výkladu toho mísily myšlenky Semperovi cizí. Jedné kapitoly pro teorii umění zvláště důležité a jakožto názor velkého umělce dvojnásob zajímavé bylo zde ovšem sotva dotčeno; míním totiž Semperovo filosofické pojímání dějin umění, z něhož podáno zde jen to, co se týká původu umění.

Názory jeho o dalším vývoji umění, zejména pak jeho přísný soud o současných poměrech uměleckých a o perspektivě do budoucnosti, která se dle mínění jeho ruchu tomu otvírala, zasahují

*) Stil I. str. XXXIV—XLIII.

**) Kl. Schr. 334, 335,

***) Kl. Schr. 335, 336; srov. s tím také shora podané úvahy ze »Schleuder-geschosse«.

již do konkrétních dějin výtvarnictví a dostačilo by na tomto místě odkázati u věci té k tomu, co jsem, arci opět slovy nejstručnějšími, napsal jinde; *) ale o některých myšlenkách Semperových, jimiž se obraz jeho jakožto esthetika podstatně doplňuje a zaokrouhluje, nemohu se přece nezmíniti ani zde.

Na rozháranost, nesamostatnost, nepůvodnost a licoměrnost výtvarného umění uprostřed XIX. stol. pohlížel Semper sice jako neúprosný karatel, nikoli však jako pesimista, jenž obzor budoucnosti vidí zastřený neproniknutelnými chmurami. Měl naopak nezvratnou důvěru v budoucnost, očekával od ní umění opravdu nové, původní a velké, které by moderní kultuře odpovídalo touže měrou, jako vrcholy uměleckých dějin v minulosti bývaly výrazem kulturních proudů souvěkých. Sic kdysi pařížské revoluci únorové a republika přisuzoval blahodárný účinek na umění, brzo na to pak i v Severní Ameriku skládal velké naděje v této příčině; ale to byly jen pomíjející dojmy časové, které záhy ustoupily pojmám dějin s hlediska vyššího, obecnějšího, filosofičtějšího. Zase byly to přírodní vědy, jež Semperovi vnukly ne-li myšlenku samu, přece podobenství, jímž ji tak klasicky dovedl vyložit. Hned na začátku prolegomen svého »Stilu« líčí pohled na noční nebe, jež vedle zářících hvězd ukazuje nám i trosky světů starých, odumřelých a rozptýlených, a vedle těch opět jiné, které se teprve tvoří, kolem svého jádra shlukují; i v dějinách umění bývají taková období, v nichž jeden umělecký svět rozpadává se a rozkládá, aby beztvárným přechodem nenáhle připravoval svět nový. A v takové kritické době mezi úpadkem starého a vznikáním nového světa uměleckého vidí Semper umění XIX. stol. Přirovnává situaci tu k oné, v níž Řekové byli před vytvořením vlastního umění národního, majíce před sebou kromě svých prvků domácích celé to bohatství starších kultur uměleckých, především egyptské a předasijské. A podobně ve spisku o čtveru živlů stavitelství **) ukazuje k tomu, jak na rozhraní mezi dějinami starými a novými z trosek antiky, z mrtvých sice již, ale přece dosud nezničených tvarů jejich vzneslo se nové umění jako Fénix.

Nejinak představoval si Semper budoucí nenáhlé vznikání toho umění, k němuž nepochybně spěje moderní kultura našich dob. Neblahý eklekticism se svou slohovou strakatinou, který nepředpokládá vrstevníky ovšem odpuzuje, přece nepřímou koná služby histo-

*) V uvedené již přednášce v loňském ročníku »Díla« otisknuté.

**) Str. 9.

rickému rozvoji tím, že nezbytný rozklad slohů historických podporuje a urychluje. *) Pokud Semper byl unášen proudy revolučními, viděl v neutěšeném stavu současného umění pouze jeden z četných příznaků všeobecného úpadku zaviněného hlubšími sociálními příčinami, a proti tomu nebylo by lze bránit se jinak než rozsáhlými reformami našeho života vůbec; později však raději spatřoval v trvajících nesnázích uměleckých pouze dočasný zmatek v těch schopnostech lidských, jež se osvědčují na poli umění, a tento druhý názor zdá se mu (právě v prolegomenech *„Stilu“*) jedině praktickým a plodným, „ať již je sám o sobě důvodný nebo klamný“. Je pochopitelné, že s takového hlediska nabývá otázka: jakými zákony řídívá se vůbec vznikání nových zjevů uměleckých? nové důležitosti a váhy. Vznikání tvarů uměleckých a rovněž tak i další jejich pokroky pojímá sice Semper dle analogie podobných dějů přírodních, ale nikoliv ve smyslu číře mechanického, automatického přetváření se, nýbrž jako vývoj, který také uměleckému duchu volně tvořícímu vykazuje místo.

Další stopování myšlenek těchto vedlo by nás k záhadám dějin přítomného umění, t. j. umění na rozhraní XIX. a XX. stol.; Semper se nového kursu toho nedočkal, ale o nezbytnosti jeho pronesl nejednou velké, závažné, prorocké slovo. Bližší charakteristika a kritika umělecké moderny ukázala by, že umění celkem dalo se opravdu na tu dráhu, kterou mu Semper předpovídal. Vždyť do slova nastal *„rozklad tradičních typů“*, a sice především ornamentálním (vůbec dekorativním) jejich užíváním a za přispění uměleckého průmyslu, obchodní spekulace a užité vědy technické. To všechno musí se státi dříve, než uskutečnit se může něco opravdu dobrého a nového. **) Bedlivý pozorovatel snadně rozpoznává prvky — arci po případě nejdrobnější prvky — různých slohů historických i tam, kde celek činí dojem útvaru docela nového, původního, nebývalého; a obecně je známo, že zřetel k přesnosti slohů historických je zásadou u průkopníků moderních snah uměleckých dávno již překonanou a rozličnými jinými principy tvoření, ať technickými a účelovými, ať čistě esthetickými nahrazenou. Tím nechci říci, že by Semper všechno, cokoliv dnes v architektuře a v uměleckém

*) Tyto staré slohy jen za zvláštních podmínek našim potřebám uměleckým mohou vyhověti. Poměrně nejvíce to platí o slohu renesančním, jenž ze všech největší volnost dopřává umělcům nehledě ani k tomu, že i duchem svým kultura renesanční je nám moderním bližší než kterákoliv jiná. Srov. *„Wiss., Ind. und K.“* str. 41.

**) *Wiss., Ind. u. K.* 27, 31.

řemesle novotářského se podává, schvaloval; ba on spíše by byl soudcem moderny nad jiné přísným, ale dozajista ne ve smyslu konservatismu hledajícího spásu v ryzosti starých, osvědčených slohů historických, nýbrž naopak ve smyslu usilování o něco nového, dosud neznámého, ovšem také cenného. Odmítal by mnoho, snad velmi mnoho konkrétních výtvorů uměleckých, ale vítal by tvůrčí sílu ženoucí se ku předu. Jiná je arci otázka, zdali by Semper byl ochoten připustiti, že ono kýžené moderní umění již máme; nehotovost a rozbíhavost našich snah a pokusů uměleckých postřehl by bystřeji než kdokoliv z kritiků nynějších, a kdož ví, zdali by i dnes ještě ve svém horlení pro dokonalost a svéráznost moderního umění neopakoval slova, vyřknutá před více než půlstoletím v brožurce »Wissenschaft, Industrie und Kunst«: *) »Máme umělce, ne však pravé umění.«

Čtenář promine mi snad, že jsem touto konjekturou o Semperově poměru k nynějšímu ruchu uměleckému vybočil poněkud z objektivních, zpravodajských kolejí této rozpravy. Nezbývá mi již nic jiného, než dodati, že tato konjektura, tak jak zde byla přednesena, týká se ovšem jen architektury a řemesel, ne však umění obrazného. Z toho arci jen nemnohého, co shora pověděno bylo o Semperově nazírání na malířství a na sochařství, vycítí každý, že jisté proudy našich dnů narazily by u muže tak jemného, vytríbeného smyslu pro formu, jakým byl Semper, vyučenec antiky a renesance, na odpor nejkrajnější; jsou však mezi moderními a nejmodernějšími jiné ještě proudy, jimž forma nepřestala býti výmluvným tlumočnickem jakýchkoli ideí, a těm Semperovo stanovisko není nepřátelské. Že pak na druhé straně umělec, jenž v stavitelství a v uměleckém řemesle takovou váhu kladl na polychromii, nebyl zaujat proti významu barvy v malířství, ba i v sochařství, netřeba tuším, šíře dovozovati. Je tudíž v Semperových názorech i na polí umění obrazného leccos, nač snahy přítomné navazovati mohou. Konečně intimnější styk architektury nejen s uměleckým průmyslem, ale i s malbou a plastikou, ježž právem žádá naše doba jak na osvěžení umělecké tvorby, tak ku povznesení vkusu obecného, patřil přímo k nejčelnějším bodům regeneračního programu Semperova, v němž nad to umělecká výchova vrstev nejširších a pak zase blahodárný zpětný vliv lepšího vkusu lidového na veškeré umění našel patřičné místo a takové zdůraznění, že příslušné výroky Semperovy — hlavně ve spisku »Wiss., Ind. u. K.« — i dnes doporučiti možno bedlivé úvaze.

*) Str. 36.

VLADIMÍR NEZMAR:

Subjektivism a objektivism v novodobé filosofii zvláště německé a francouzské.

(Dokončení.)

Nejprve ze života společenského vůbec. Představme si dva agregáty jednotlivců: v prvním nalézají se lidé typu subjektivistního, v druhém objektivisté. V kterém z těchto agregátů dojde as dříve ku přizpůsobení se jednotlivců vzájemnému neboli ku přeměně agregátů ve společnost? Patrně v tom, který obsahuje jednotlivce přizpůsobivější. Člověk typu subjektivistního jsa v malé poměrně míře přizpůsobiv udržuje snáze svou samostatnost, svou individualitu vůči společenskému prostředí; naproti tomu člověk typu objektivistního, větší přizpůsobivostí se vyznačující snadno se asimiluje, následkem čehož vlastnosti, které jsme uvykli považovati za význačné pro samostatnou individualitu, se stírají; tento člověk není individualitou: jest částí celku. Není-li takovýto ráz společenského života u Francouzů? Co znamená v tomto národě jedinec? Jsou zde vůbec individuality? Jsou snad; ale pak jsou to buď vůdcové a modly davů anebo abnormální výjimky stojící stranou. V žádném jiném národu evropském — a nejméně již v německém — nemohl s takovou jistotou a tak pravdivě říci panovník: »stát jsem já«, jako to řekl Ludvík XIV.; nikde nebylo docíleno tak dokonalé jednoty, nikde nepřipadala tak důležitá role davům. Proč asi? Právě proto, že nikde se nepřizpůsobuje jednatel tak snadno, tak rychle a tak dokonale společenskému prostředí jako zde. To jest také příčina, proč není ve Francii pravého života konstitučního, ale vždy jen despocie autokratův nebo oligarchií. Ale jak rychle se utváří tato společnost a centralisuje, tak rychle a snadno se také rozpadá; nemá resistance; to byla příčina jejího

rychlého vývoje, to jest příčina její slabosti. Davy nemají dlouhého trvání; prestiž Napoleonův jest efemerní. Nikde nejsou instituce méně trvalé. Z téže příčiny, že tento typ tak rychle se poddává popudům, které naň působí, jest zde rytmičnost společenského pohybu, — *corsi ricorsi*, doby spěchu a zastávky, svěžesti a únavy — vyjádřena markantněji.

Docela jiné znaky vykazuje společenský život Němců. Zde je člověk samostatnější vůči svému okolí; je to člověk těžkopádný, který zvolna jen se mění a přizpůsobuje: společnost vytváří se tudíž pomaleji. Individualita zde není výjimkou, nýbrž pravidlem; takové splnutí jedince s celkem, jaké se udává v davu a které je tak význačné pro společenský život Francouzů, zde jest výjimkou. Centralisace jest tu sotva možná, alespoň ne centralisace tak dokonalá jako ve Francii. Avšak tato společnost, díky silné resistenci a těžkopádnosti těch, kteří ji vytvořili, je za to stálejší; je velmi nesnadno uvolnit svazky jednou utvořené. Proto také rytmičnost vývoje je slabě vyznačena; není skoků, nýbrž nenáhlý přechod.

Rychlejší a snazší přizpůsobování u Francouzů znamená rychlejší vývoj, ale znamená též menší stálost, jakož již naznačeno. Francie půjde asi vždy napřed; její zřízení budou v nejednom vzorem zřízením jiných států; svazky, jež vyznačují poměr člověka k společnosti a jsou měřítkem jeho přizpůsobení: humanita, altruismus budou ve zřízeních těch vyjádřeny dokonaleji; ve vědě i v umění budou odsud vycházeti podněty. Francie anticipuje jaksi ve všech oborech kultury vývoj jiných národů a předstihuje tyto; avšak nejsou stálá, zřídka kdy dodělává započatou práci: dá námět, ale ponechá jiným jeho propracování a dopracování. Němec, který dochází pomalu, krůček za krůčkem tam, kde byl Francouz často před stem a více let, nezastaví se již a nevrátí; je tvrdošijný, často jednostranný (kdo by si tu nevzpomněl na německou »pedanterii«?), ale neústupný; nic ho nedovede zdržeti na hlemýždím jeho postupu v před. Známa bajka uskutečňuje se tu ve velkém: hlemýžď, jak se zdá, předstihne zajíce.

Co platí o společenském životě vůbec, platí též v detailech. O politice netřeba se již zmiňovati; všimněme si však mravních teorií, které ovšem čerpají svou látku i formu z praxe a k praxi také vedou. U Němců jsou theorie ty výrazně individualistní, subjektivistní, autonomní. Kant, Fichte, Herbart, Schleiermacher, Stirner, Nietzsche mohou býti jmenováni jakožto zástupci různých sice forem této morálky, avšak přece v tom se shodujících,

že tu principem mravního jednání není nic mimo člověka se nalézajícího (= heteronomního), nýbrž autonomní »já«; morálka je založena na osobní vůli (proto u některých filosofů, na př. Herberta, Benekeho a j. mravní theorie je zakládána na psychologii), je zvnitřněna. Ráz mravních teorií francouzských myslitelů jest naproti tomu heteronomní, objektivistní: principem mravního jednání jest jim — pokud jsou theisty — vůle, rozkaz Boží; jindy vztah ke společnosti (je sotva nahodilé, že i jméno »altruism« je původu francouzského); jindy konečně mravnost vybíhá v jedno s ukájením požitků. Na první pohled mohlo by se sice zdát, že tento poslední případ — je zřejmo, že tu jde o theorie materialistů 18. století — neliší se podstatně od německého subjektivismu, že je to jen zvláštní forma subjektivismu ethického; při bližším přihlídnutí však shledáme, že podobnost jest jen zdánlivá. Subjektivism německé ethiky nepřihlíží tak k obsahu, předmětu mravního úkonu, jako k jeho formě, k subjektivní jeho stránce; první vztah bývá namnoze (nejdůrazněji Kantem) z ethiky vylučován jakožto heteronomní. Německý individualism neznamená ani ve své nejvýstřednější formě — na př. u Nietzscheho — pouhé ukájení požitků; nevylučuje přisnost k sobě, naopak, postuluje ji, nic mu není více cizí, než pouhé rozkošnictví — to však je právě postulátem »ethických« teorií francouzského materialismu. Nikdo, tuším, nedal praegnantnějšího výrazu této formě »morálky« než Helvetius, který ze samolásky, nejvyššího to a vlastně jediného principu jednání, vyvozuje jako přímé její důsledky lásku k rozkoši, bohatství, moci a slávě a jako nejvyšší rozkoš doporučí lásku k ženě; *) sebezapírání, přisnost k sobě je nesmysl a hřích páchaný na lidské přirozenosti. To však zřejmě není morálka osobnosti; naopak, jest to morálka v nejvyšší míře neosobní, ona hlásá bezvýjimečné poddávání se popudům, tedy vzdávání se osobnosti. Můžeme ji nazvat theoretickým amoralismem ve formě, kterou jí dali předrevoluční materialisté; avšak kořen, ze kterého vyrůstá, totiž

*) »Cet amour de soi engendre le desir du bonheur; le desir de bonheur celui de pouvoir; et c'est ce dernier, qui donne a son tour naissance à l'envie, à l'avarice, à l'ambition, et généralement à toutes les passions factices, qui sous des noms divers ne sont en nous qu'un amour du pouvoir, déguisé et appliqué aux divers moyens de se le procurer«. — »Entre tous les plaisirs celui, qui sans contredit agit le plus fortement sur nous et communique à notre âme le plus d'énergie, est le plaisir de femmes. La nature, en attachant la plus grande ivresse à leur jouissance, a voulu en faire un des plus puissants principes de notre activité.«

nedostatek osobnosti, přilnutí její k popudům, jest týž jako kořen morálky altruistního sebeobětování. Jedná se jen o rozdíl kvality Popudů: tam se člověk vzdává tomu, co dráždí jeho smysly, zde společnosti: v obou případech se vzdává svému prostředí.

Připomeňme si v souvislosti s těmito znaky mravních teorií znaky teorií sociálně-reformních: v německém socialismu důraz kladený na třídní uvědomění a svépomoc dělnictva, ve francouzském spoléhání na stát a hyperaltruistní utopičnost komunismu Cabetova, Fourierova, Blancova a j. Jiné potvrzení týchž znaků nalézáme v náboženství. Francouz jest i v náboženství subjektivistou; chce své náboženství, dovoleno-li tak říci, vidět: potřebuje kultu, soch, ornátů, nádheru a určitých dogmat. Takový je francouzský katolicismus; takový jest však také kult Rozumu za revoluce, takové je pozitivní náboženství Comteovo; takový je konečně i kult umění. Německo je naproti tomu i v tomto oboru »das Land der tiefen Innerlichkeit«, jak je kdosi charakterisoval: *) náboženství Němcovo je subjektivistní, vnitřní, citové a nespolečenské jako jeho morálka. Jest to protestantismus; ale i v německém katolicismu lze znamenati sklon k těmto vlastnostem, k této »niternosti« (Innerlichkeit), jak to dokazuje středověký mysticism německý — tak rozdílný od francouzského — a v přítomné době směr Schellův. Také v oboru náboženském je Francouz pokrokovější; vymaňuje se snáze z přežilých názorů — Němec bude zase od něho přijímati vzněty; ale právě že je přizpůsobivější, Francouz nevytrvá; obrací se vždy po větru: po radikální emancipaci následuje reakce neméně radikální, zasahující do všech koutů a oborů kulturního života — na př. v první pol. 19. stol. i do filosofie. — Také v umění mohli bychom stopovati tytéž rozdíly: niternost, subjektivnost, někdy mlhavou nejasnost a snivost v umění německém, popisný, líčivý, objektivistní ráz a určitou jasnost v umění francouzském; avšak — jest čas již, abychom skončili. Kdo uvykl přísné methodě, přizná stejně těmto úsudkům platnost pouze subjektivní; nicméně shledáváme-li stejné nebo podobné úsudky u všech těch, kdo pozorovali vlastnosti obou národů, a víme-li, že došli k nim neodvisle druh od druhu, nebude, tuším, možno nepřiznati úsudkům takovým ani pravděpodobnosti ani veškeré hodnoty pověřující a důkazné, byť se ve většině případů nezakládaly

*) Prof. Ferd. Vetter v týd. »Zeit« (č. 483, str. 5.); Francie jest mu opět das Land der schönen Aeusserlichkeit und der raschen Impulse.

na přísné induktivní metodě, nýbrž na intuitivním postřehu *). Exaktním ovšem takový důkaz daleko není, jak se samo sebou rozumí; avšak co je případů, v nichž exaktní důkaz — alespoň v době dohledné — není vůbec možný, a jak chudá by byla naše věda, jak chudé naše poznání pravdy, kdyby z nich mělo být vyloučeno vše, co není exaktně dokázáno! Ovšem, v každém případě jest nutno takovému důkazu raziti cestu; v našem případě znamená to potřebu sbírání a rozboru fakt sociálního a kulturního života — chtěli jsme ukázati pouze, že i filosofické soustavy jakožto výrazy určitých způsobů nazírání na svět jsou složkou v tomto materiálu, z něhož indukci lze se dopátrati povahy národa, a že tedy i po této stránce mohou být uvažovány a rozbírány.

*

Mohli jsme zcela vhodně dáti této práci podtitul: příspěvek k filosofii dějin filosofie; ukáže to následující úvaha, kterou jsme také byli vedeni k celé této práci. Dosavadní dějiny filosofie (t. j. spisy o těchto dějinách jednající) jsou dějinami popisnými, any — ve zkrácené ovšem formě — popisují nám filosofické soustavy různých myslitelův. Avšak v každém jiném oboru vědeckém jsou vědy popisné toliko snůškou a srovnáním materiálu, který slouží za podklad dalším abstrakcím a soustavám těchto abstrakcí neboli vědám syntetickým; tak přírodopis přírodovědě, dějepis sociologii. I soudíme, že i deskriptivní dějiny filosofie mohou být takovýmto podkladem abstraktnější vědy o filosofii — synthesy filosofických soustav. Upozornili jsme v textu a zde znovu

*) Uvádím alespoň pod čarou jeden takový úsudek muže, jemuž sotva kdo bude upírat bystrost a správnost postřehovací schopnosti. Týká se Francouzů. Hippolyt Taine v Dějinách literatury anglické píše: »Když Francouz pojímá nějakou událost nebo nějaký předmět, pojímá ho rychle a zřetelně; žádný vnitřní zmatek, žádné předchozí kvašení myšlenek zmatených a prudkých, které by konečně soustředěné a propracované vybuchly výkřikem. Pohyby jeho rozumu jsou obratné a rychlé jako pohyby jeho údů; prvním náběhem a bez námahy připadá na svou myšlenku . . . Postrádá, nebo je-li vám to milejší, jest prost oněch náhlých polovidení, která otrásajíce člověkem, otvírají mu jediným okamžikem velké hlubiny a dálné průhledy« . . . »Žádné plémě v Evropě není méně poetické«. »Politování hodný nadbytek myšlenek určitých a průhledných atd. Viz dílo cit. díl I. str. 78 a násl. (čes. překl.). Naproti tomu Germánům přisuzuje »těžkopádné a ztuhlé myšlenky« (tamže str. 64), »pudy mužné a morální«, »potřebu neodvislosti« atd. O povaze francouzské srov. též anketu uveřejněnou v »Revue des Revues« 1898 sv. III. 1—41. Všichni téměř účastníci ankety přisuzují Francouzům jasnost, zřetelnost, určitost postřehu ve shodě s uvedenou charakteristikou Taineovou; to však jest vlastnost, která dle našich vlastních vývodů vyznačuje typ objektivistní.

upozorňujeme na jednu závažnou, avšak po našem mínění nikoliv docela neodstranitelnou obtíž: obtíž, vyluštití přesně soustavu myšlenkovou ze soustavy symbolů neboli značek (= slov a tištěných, ať mluvených), jakou jest každý filosofický spis a každý výraz filosofické soustavy. Máme za to však, že již samo poznání této obtíže jest krokem — ovšem jen krokem — k jejímu překonání, neboť když nic jiného, poskytuje nám několik důležitých methodických pravidel, na př.: nepovažovati rozpory výrazů vždy za rozpory myšlenek; nesouditi z vět si odporujících na odpor smyslu těchto vět; tam kde nutno interpretovati a praesumovati, praesumovati vždy spíše shodu než rozpor. Jest zjevno přece: jestliže svět a jeho zákony jsou všude a vždy stejné, a jestliže zákony myšlení (pravím: zákony — nikoliv obsah) jsou u všech lidských bytostí stejné, jak jest alespoň pravděpodobno: nemohou obrazy světa, jak se utvářejí v myslích různých jednotlivců, co do základních svých vztahů si navzájem odporovati. Tímto způsobem ukáže se, že různé filosofické soustavy (jakožto soustavy symbolů, značek) jsou buď různými výrazy téhož filosofického názoru, buď výrazem různých stránek téže pravdy, buď různými etapami ve vývoji poznání téže pravdy. To jest tedy jeden — a myslím, hlavní — úkol této »filosofie dějin filosofie«: *synthesa dějin filosofie*, *synthesa filosofických soustav*. Podali jsme, poukázavše na shodu jednotlivých soustav a dovodivše srovnatelnost subjektivismu s objektivismem, příspěvek k této *synthesi*; podrobná *synthesa* ovšem bude nucena též jíti do podrobností, probíratí a srovnávati kriticky soustavu za soustavou atd. — úkol to ohromný sice, ale, myslím, vděčný.

Druhý pak úkol, k němuž jsme učinili rovněž skromnický ovšem náběh, jest: uvéstí fakta filosofická ve vztah s fakty psychologickými, fysiologickými a sociologickými. Jinými slovy: ukázati, že filosofie, filosofický názor není ničím ve vzduchu se vznášejícím, ale že jest úzkou páskou spjata s celým životem jednotlivce i národa.

ROZHLEDY.

A. ROZHLEDY PEDAGOGICKÉ.

Píše Jaroslav Novák.

(Pokračování.)

Když dokončil Konfese, šlo mu o to, aby se docela jistě dostaly po jeho smrti na veřejnost. Části z nich už přečetl známým, ale pokračování mu bylo zapovězeno. Aby měl jistotu, chtěl tedy položit pěkně opsaný rukopis »Konfesi« na oltář chrámu Notre-dámského. Ale kostel byl zavřen. Proto, když přijel do Paříže starý filosof Condillac, domníval se, že Bohem mu byl poslán, a dal mu rukopis, aby jej uveřejnil; tento ho vzal a chtěl jako obyčejnou literární věc vydati. Proto ho Rousseau považoval také za člena komplotu. Opsal tudíž Konfese ještě jednou a dal mladému Angličanovi z Woottonu, který náhodou přijel do Paříže. Ale když tento odjel, také jeho měl za emisara komplotu. Když si tedy nemohl nijak dopomoci k svému právu, napsal »Circulaire à la nation française«, kde se dovolává pohostinství a spravedlnosti Francouzů, a rozdával jej na ulici chodcům, kteří se mu zdáli důvěry hodnými. Konečně když ani to nepomohlo, oddal se tiché resignaci. Později stal se úplně lhostejným ke všemu, málokdo ho navštěvoval; zabýval se hlavně botanickými studiemi a pracemi.

Na pozvání markýze Girardina přistěhoval se do Ermenonvillu, kde zemřel 2. července 1778 byv raněn mrtvicí. Doklady Möbiem uvedené vylučují možnost sebevraždy.

Kniha Möbiova, která podává dle lékařských a ostatních udání zajímavá data ze života Rousseauova, je důležitá zejména tím, že upozornila na psychopathologickou stránku u Rousseaua a důkazem, že trpěl stihomamem vysvětlila tak mnohé záhady povahy Rousseauovy. A také proto, že Möbius je objektivní, že posuzuje

ROZHLEDY.

A. ROZHLEDY PEDAGOGICKÉ.

Píše Jaroslav Novák.

(Pokračování.)

Když dokončil Konfese, šlo mu o to, aby se docela jistě dostaly po jeho smrti na veřejnost. Části z nich už přečetl známým, ale pokračování mu bylo zapovězeno. Aby měl jistotu, chtěl tedy položit pěkně opsaný rukopis »Konfesi« na oltář chrámu Notre-dámského. Ale kostel byl zavřen. Proto, když přijel do Paříže starý filosof Condillac, domníval se, že Bohem mu byl poslán, a dal mu rukopis, aby jej uveřejnil; tento ho vzal a chtěl jako obyčejnou literární věc vydati. Proto ho Rousseau považoval také za člena komplotu. Opsal tudíž Konfese ještě jednou a dal mladému Angličanovi z Woottonu, který náhodou přijel do Paříže. Ale když tento odjel, také jeho měl za emisara komplotu. Když si tedy nemohl nijak dopomoci k svému právu, napsal »Circulaire à la nation française«, kde se dovolává pohostinství a spravedlnosti Francouzů, a rozdával jej na ulici chodcům, kteří se mu zdáli důvěry hodnými. Konečně když ani to nepomohlo, oddal se tiché resignaci. Později stal se úplně lhostejným ke všemu, málokdo ho navštěvoval; zabýval se hlavně botanickými studiemi a pracemi.

Na pozvání markýze Girardina přistěhoval se do Ermenonvillu, kde zemřel 2. července 1778 byv raněn mrtvicí. Doklady Möbiem uvedené vylučují možnost sebevraždy.

Kniha Möbiova, která podává dle lékařských a ostatních udání zajímavá data ze života Rousseauova, je důležitá zejména tím, že upozornila na psychopathologickou stránku u Rousseaua a důkazem, že trpěl stihomamem vysvětlila tak mnohé záhady povahy Rousseauovy. A také proto, že Möbius je objektivní, že posuzuje

vrhají ho stále v nové a nové komplikace ideje komplotové, z nichž pak přes všechno úsilí už se nevybaví. Humeovo chování arcif též postrádá vsí míry, když se pak snaží obhájit se proti Rousseauovi.

List, který pak napsal Rousseau z Doveru generálu Conwayovi, aby byl propuštěn z vězení, ve kterém ho stát britský drží, ukazuje zřejmě, kam dospěl duševní stav velkého muže stálým pochybováním a věčnou nejistotou; slavnostní sliby nalézáme vedle zoufalého nářku. Pak, jak Rousseau řeční, aby přesvědčil lid, že se mu děje krivda. Rousseau doznal sám, že tehdy měl skutečný nával šílenství.

Nyní sleduje auctor krok za krokem vyvíjející se stíhomam. Jde za ním na zámek Trye, kde vinou Terezinou lidé Rousseauovi nepřejí. Pak bloudí po Francii, hledaje přístřeší a stále se snaže odhaliti komplot proti němu zosnovaný. Zmocní se ho myšlenka, že ministr Choiseul je hlavou nepřátel, a činí z ní další kombinace. Stále se obává násilné smrti. Velmi zajímavý je dlouhý dopis ze dne 26. února 1770, k němuž auctor obzvlášť poukazuje; v tomto listě si Rousseau sám vysvětluje, proč ho všichni přátelé opustili, jak a proč vláda a nepřátelé jeho celý národ na něho pošťvali. Je přesvědčen, že ho úmyslně nepronásledují a nesoudí otevřeně a veřejně, nýbrž že právě stálými útoky ze tmy ho chťi k smrti utýrati. Všechny poklony a laskavosti označuje jako laskavosti tygra, který se chce právě vrhnouti na svoji oběť. Slyšíme, jak si tu z celé duše stýská na všechny útisky »komplotu«, z nichž nevidí jiného východu než smrt.

V listech z r. 1770 Rousseau sám doznává: »Má hlava, na kterou beztak již působil neblaze těžký vzduch Anglie, se horšila stále víc a více.«

Po návratu do Paříže se zbavuje jednoho přítele po druhém a soustřeďuje se na sebe. Myšlenka komplotu zatlačuje vše ostatní do pozadí. Je zajímavé, jak malicherné příčiny vyvolávají jeho nedůvěru i k nejvěrnějším přátelům. Nějaké nerozvážené slovo přítele je příčinou nekonečného řetězu asociací. Rousseau vzpomíná si na chování přítele po celou dobu přátelství, všechno je mu nyní podezřelé, všechno naličeno od nepřátel. A konec je rozchod s přáteli a osamocení.

Bougeault vysvětluje povstání stíhomamu Rousseauova z o h r o m něho sebevědomí způsobeného úspěchem. Člověk Rousseau zůstával daleko za ideálem, který si představovali čtenáři jeho spisů; tak nadšení ctitelé poznávše ho z blízka brzy ho opustili. též on

sám často ochladl velmi rychle. Na konec pak se pojilo se sebe-kultem opovržení celou lidskou společností.

V Paříži duševní stav velkého muže klesá stále; stále jemnější detaily komplotu si vymýšlí; přijdou »Dialogy« a pokus uložit je na oltáři Notre Dámského chrámu i ostatní pokusy dosíci spravedlnosti. Tu Rousseau už zřejmě ztratil míru skutečnosti, nedůvěra k lidem stihá nedůvěru ve vlastní výpočty.

O konfesích vyšlých z této atmosféry pronásledování praví auctor sumárně: »Úmyslem Rousseauovým bylo, aby konfese byly uveřejněny až po jeho smrti. To mu dodalo odvahy, aby řekl vše, a dle mého názoru řekl toho příliš mnoho o více než jedné věci; neb cynism zaslouží odsouzení i v doznáních, která se mohou učiniti.« Čtení úryvků a zákaz čtení na Rousseaua příliš nepůsobily. Pak se stále více uklidňuje, a poslední spis jeho *Rêveries* jsou sladkou melancholickou písní labutí.

Na lidi, kteří ho navštěvovali, dělal dojem spokojeného člověka nebo »tichého blázna.« Měl své okamžiky, kdy se dovedl velmi přímě baviti. Ve stycích s Bernardinem de St. Pierre a Corancezem se pak objevuje poslední jeho fysiognomie. Rousseau uzavřel srdce své důvěrnosti, ale nezřekl se přátelství lidí hodných jeho přátelství. Svědectvím Corancezovým dotvrzuje auctor »monomanií« Rousseauovu, v níž i nejnevinější věci vztahuje ke komplotu.

K pobytu v Ermenonvillu se poutá úvaha o vši špatnosti a nízkosti Terézy a její vládě nad Rousseauem, málo se starajícím o potřeby denního života. Ona to byla prý, která Rousseaua znepřátelila s tolika přáteli a dávala všady příčinu k pohoršení.

Co se smrti Rousseauovy týče, věří auctor zprávě Corancezově, který ale sám se nechtěl přesvědčiti na vlastní oči o sebevraždě a přes to ji dotvrzuje.

Hlavní svědectví Corancezovi i Bougeaultovi je »veřejné mínění« reprezentované místním poštmistrem, který také neviděl mrtvoly a jen »se domníval«. Výroky Terézy a majitele zámku p. Girardina prý si odporují. Lékařskému dobrozdání, které je poněkud nejasně stylisováno, auctor nepřikládá žádné váhy, kdežto lékař Chatelain, jak uvidíme, je o správnosti jeho přesvědčen. Též Mme de Staël dotvrzuje dle zpráv, které jí došly od přátel Rousseauových, sebevraždu, ale otrávením. Příčinou prý byly styky Tereziny s kočím. Jediné stvoření, ve které Rousseau ještě věřil, ho oklamalo. Svůj názor o sebevraždě dokládá auctor též míněním Musseta-Pat-

thaye a vyvrací Morinův¹⁾ názor o smrti přirozeně. Končí analysou pojednání lékaře Duboise, které tento přednesl akademii lékařské v Paříži dne 1. května 1866 a kde potvrzuje všechna udání o sebevraždě, která jest dle názoru tohoto lékaře obvyklým koncem »monomanie«, jíž trpěl Rousseau.

O mnohých momentech života Rousseauova a jeho choroby se zatím názory změnily, ale pokus Bougeaultův svojí nestranností a jasností se doporučuje až na názory o Rousseauově sebevraždě.

* * *

S čistě lékařského stanoviska probírá duševní chorobu Rousseauovu, její příčiny a vývoj Dr. Chatelain,²⁾ bývalý primář nemocnice Préfargier v Paříži. Auktor nemaje »subjekt« sám před sebou, má jeho díla a svědectví; o něm chce z nich usuzovati. Věří v úplnou pravdomluvnost Rousseauovu a odůvodňuje ji účelem konfesí (jako Möbius), ačkoliv připouští, že někdy přehání v přílišné snaze mluvití čistou pravdu. Auktor bere tedy konfese a listy za základ své práce, všimaje si též některých oprav získaných badáním Morinovým.

První kapitola mluví o předcích Rousseauových a jich stavu tělesném, duševním a morálním. Rousseau sám narodil se slabě a byl hned v útlém mládí velmi nervósní. Stále se bojí nějaké nemoci, je hypochondr a očekává stále smrt. Je při tom velmi mírný a přísný ve všech požitcích.

V mládí byla v rodinných poměrech Rousseauových velká nestálost. Jako dítě předčasně uzrál. Čte romány a cítí se mužem. Šťastných dní dětství přes to užívá, až pak nezasloužený trest v Bossey vše zničí.

Chatelain kreslí povahu Rousseauovu. Dávaje mluvití protivníkům, přátelům i Rousseauovi samému snaží se rekonstruovat povahu jeho, pokud je to nutno pro tuto práci. Dnes ještě nejsou životopisci o ní za jedno. Předně upozorňuje na kontrasty v povaze. Rousseau nechce dělat to, co dělají druzí. Ve společnosti pod nátlakem etikety se cítí nesvým. Dary odmítá, aby nebyl nikomu díky povinen, na nikom závislý. Příkrý byl též v korespondenci; pro to všechno ho nazvali medvědem. »Špatná hlava, dobré srdce«, kvalifikuje auktor. Přílišná obraznost a citlivost jsou mu pramenem mnoha

¹⁾ Essai sur la vie et le caractère de J. J. Rousseau. Paris 1851.

²⁾ La folie de J. J. Rousseau. (Šílenství J. J. R.) Paříž 1890 str. 235.

utrpení. Snadno je pohnut do nehlubších hlubin duše své, často pláče. Po okamžicích melancholie najde vždy zase veselost a směje se z celého srdce, obzvláště v mladších letech. Cit ho vede při všem, obzvláště při uzavření přátelství a uznává sám, že to bylo jeho zkázou. Obyčejnou vlastností jeho byla slabost; ale někdy energie překonává vše. Tak když je vyslýchán u p. Lamerciera a má se přiznati k něčemu, co neudělal. Když píše, přemáhá všechny obavy (tak v konfesích a dopisech), rovněž když odpovídá arcibiskupu Pařížskému. Vysoce si cení svého občanství ženevského. Sebevědomí někdy je nesmírné: vidíme to v odpovědi Stanislavu, králi Lotrin. skému. Sebevědomí až urážející se jeví v jeho poměru k přátelům. Ale vedle toho má tato povaha jeden ráz právě protivný sebevědomí. Od svého učení ryteckého počínaje je Rousseau velmi bázliv. Nejmenší šustnutí ho znepokojuje, ve společnosti pro tuto bázlivost se nedovedl pohybovati a proto opovrhoval jejími zvyklostmi a řády. Bázlivost zmizela, když se odstěhoval do Ermitáže. Opovrhoval nyní společností, které se dříve bál, a mocnými sentencemi dovedl umlčet i vtipkáře.

Nejvřelejším přáním Rousseauovým bylo žíti se všemi lidmi v míru, a přece právě on měl proti sobě všechny strany. Nikdy nedovedl nenáviděti svých nepřátel a nikdy se nemstil, aniž měl toho touhu. Auktor uvádí naopak mnoho příkladů jeho dobroty a poctivosti, upřímnosti a sdílnosti. Nalézají, že protivníci Rousseaua hodně zkreslili vydávajíce ho za hašteřivého lháře a nepoctivce.

Po této sdílnosti následuje nejvyšší nedůvěřivost, když Rousseau vystoupiv na veřejnost ucítí mrzkost a nestálost přátel. Jako nejvýmluvnější důkaz slouží auktorovi listy. Sestavuje nyní z nich a z jiných přímých svědectví celý lékařský denník v hlavních rysech. Dne 28. října 1757 se objevuje poprvé jméno »liga«, tentokrát ještě o přátelích, kterážto liga jest nařízena proti němu. To označení se později opakuje stále častěji.

Chatelain uvažuje předem o námitce: »Vždyť Rousseau měl ve skutečnosti nepřátele. Proč říkáte tedy, že šlí, když mluví o nich a když se brání?« Auktor srovnává proto myšlenky Rousseauovy s fakty jim odpovídajícími a zjišťuje jich nepoměr a různé symptomy stihomamu. Jsou to slova stále se opakující: »zrádce, zrada, obojakost, žonglér Fouchin.« Své pronásledovatele nejmenuje, označuje je »oni«, jak je to docela obvyklé u osob trpících stihomamem. Myšlenka komplotu a utkvělá obava, že je stále hlídán, jsou další obecné symptomy stihomamu. Dále: Rousseau sebe a vše na sobě a okolo sebe považuje za jediné

svého druhu pod sluncem. Zvláštnosti datování a průpovědi napsané v čele listů mají ho magickou mocí hájiti před zradou. Dobrodiní nerad přijímá, ano i příkře je odmítá, aby zůstal samostatný. Další symptom je snaha vztahovati vše na sebe. Nejcharakterističtější jest domněnka, že Tasso v *«Osvobozeném Jeruzalemě»* (kn. VII, 77) prorokoval jeho utrpení. Jiný symptom jest, že pronásledovaný nevidá žádného zločinu v přítomnosti prohledává celou svou minulost a zvětšuje své malé poklesky; žádá stále soud, kde by se mu postavil žalobce, a kde by se mohl hájiti. Auktor uvádí případ, kde takový šílenec zavraždil na ulici lhostejného člověka, jen aby donutil společnost, by ho soudila a vyslechla. Auktor připouští halucinaci na vysvětlení Rousseauovy zprávy o Humeově *«Je tiens J. J. Rousseau»*. V Doveru nemoha odjeti pro nepříznivý vítr Rousseau v záchvatu šílenství mluví k lidu, jak sám doznal.

Co se příčiny duševní choroby týče, nesmí se dle Chatelaina hledati ani v útocích a týrání Voltaira a encyklopedistů ani v nesmírném sebevědomí Rousseauově ani jediné v tělesných nedostacích. Třeba jíti dále. Auktor konstatuje dědičné zatížení. Símě v duši již bylo, déšť okolností mu dal jen vzklíčiti a dozrati. Auktor se tu poněkud přenáhli v soudě svém, když praví nemaje nejmenších dokladů pro to (na str. 156): *«Jsem o tom pevně přesvědčen, že, kdybychom měli před očima rodokmen jeho rodiny s poznámkami lékařů jeho předků, že bychom našli případy šílenství, alkoholismu neb těžkých poruch nervových středů.»*

Těž v jednání Rousseauově se pro Chatelaina jeví jasné známky šílenství. Zásadně se nebrání, nepostaví se osobně proti nepříteli. Ale netrpí klidně, nýbrž žaluje všem, kdo mohou slyšeti. Při tom však se bojí stále, aby svým protivníkům neukřivdil. Auktor uvádí též úmysl uložit *«Dialogy»* na oltář chrámu Notre Damského jako povážlivé znamení a dále *«billets circulaires»*, kterými chtěl Rousseau dosáhnouti spravedlnosti. K tomu se druží stále měnění pobytu po návratu z Anglie. Rousseau se nikde necítí jistým a myslí vždy, že na jiném, novém místě bude lépe. Konečně zbývá vysvětliti opuštění dítek, které Chatelain oceňuje v celé jeho hrubosti, kde však vidí patologický nedostatek soudu. Rozhodně hájí Rousseaua proti narčení úplné mravní zkaženosti, neboť Rousseau ve společnosti Ludvíka XV. byl vzorem ctnostného člověka.

Ve spisech před vyhnanstvím, tedy včetně i v *Emilu*, se jeví duch jasný, ač poněkud excentrický, kdykoliv mluví o vlastní osobě. V některých dopisech dokonce vidíme mysl veselou. Zdá se, jako by

osobnost se rozdělila ve dvě; jednu, která úplně normálně vyřizuje záležitosti lhotejné, a druhou, která hájí chorobně vlastní osobu.

První spisy, kde vidí Chatelain pronikati šílenství, jsou »List Mgr. Beaumontovi« 1762 a »Listy z hor« 1764; Konfese nesou zřejmě znak šílenství až Reveries a Dialogy končí v resignaci a jisté míře blaha.

O smrti Rousseauově vidí auctor zprávy tak rozdílné, že nemůže souditi s naprostou jistotou, ale za nejpravděpodobnější považuje srdeční vadu, jak Moebius se domnívá. Je věru více než úmyslností stavěti hloupé naráčení Corancezovo proti svědectví pěti lékařů, sochaře, který dělal odlitek hlavy, Terézy a p. Girardina.

Proti sebevraždě mluví též celé chování Rousseauovo v poslední době a jasnost myslí, kterou na něm pozorovali všichni, kteří ho navštívili. Končí vyličením pohřbu a osudu tělesných ostatků, které přeneseny byvše 1794 do Pantheonu byly odtud 1814 za restaurace s Voltairovými v pytli odněšeny a zakopány naproti Bercy v jámě.

(Pokračování).

B. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

(Pokračování.)

Dr. Alexander Pfänder, Einführung in die Psychologie. Lipsko, Ambrosius Barth, 1904 str. 423. — Dr. S. Krauss, Théodule Ribots Psychologie. Erster Theil, Jena, H. Costenoble 1905. Str. 170.)

Pfänderovo Úvedení do psychologie je velmi dobře myšleno, méně dobře provedeno.

Spisovatel má na mysli čtenáře psychologické theorie úplně neznalého a hledí mu vpraviti ponětí o předmětu a problémech psychologie beze všech předpokladů; a zároveň uvarovati jej všeho toho, co z neurovnaného, ale přehojného proudu současné práce psychologické vadí pochopení pravého úkolu psychologie. Psycholog musí vycházeti jen ze zkušenosti a vůči ní vpraviti se v to naivní stanovisko prostého člověka, kde o nějakých metafysických a er-kenntnistheoretických představách není stopy. Čím obtížnější jest člověku moderního vzdělání této nepředpojatosti dosáti, tím potřebnější zdá se Pfänderovi takový úvod do psychologie. V provádění tohoto úkolu začíná spisovatel příliš z daleka a jde také trochu daleko. Na mnohých místech je patrné, že jeho samého stojí přemáhání, aby

při svých výkladech nic nepředpokládal, anebo lépe řečeno, stojí ho to dosti práce ukázat, že sám nic nepředpokládá. Rozvláčnost na některých místech, zaviněná dokazováním věcí, které by se daly povědět dvěma slovy, ne vždy zdařená snaha po konkrétnosti a přístupnosti výkladů, jsou příznakem knihy, která uvádí do psychologie dobře, ale — to nutno poznamenati — ne do psychologie vůbec, nýbrž do psychologie určitého směru. To je zajisté právem spisovatele, aby, uváděje v psychologii, zastával jeden určitý směr, avšak jest zároveň třeba, aby náležitě orientoval pečlivým a kritickým rozhledem po směrech ostatních — což u Pfändera neděje se měrou náležitou všude. S tím souvisí také jiná vada, které by Úvod míti neměl. Spisovatel polemizuje s názory, jichž zástupce neuvádí, a ježto někdy vyvrací názory, o nichž nevím, že by je kdo byl v moderní psychologii hájil, neučiní si začátečník o psychologické práci správného obrazu. Tolik o formální stránce spisu.

Pfänder je stoupenec Lippsův a všechno, co bylo v podstatnosti řečeno o psychologickém směru tohoto psychologa v číslech předchozích, platí o Pfänderovi; různosti jsou pouze ve věcech vedlejších, jimiž ráz směru se neruší. Směr ten vyznačen jest proti čistě empirickému, jakým jde většina experimentujících psychologů za Wundtem a na jakém stojím já v Základech psychologie, tím, že přijímá příčinnou souvislost mezi tělem a duševní skutečností, čili působení těla na duši a obráceně. Následkem toho je zásadním odpůrcem psychofysického paralelismu, na jehož vyvrácení si Pfänder velice dává záležeti (§ 4—6, kap. II.), a je ovšem přesvědčen, že se mu vyvrácení nad slunce jasněji podařilo. Psychofysický paralelism není výrazem dané skutečnosti, nýbrž metafysickou hypothesou, pro niž nepodává pozitivních důkazů, a psychologie nemá příčiny, aby se vzdávala názoru (Annahme) o vzájemnosti tělesného a duševního dění. Nejen že četné fakty zkušenosti poukazují přímo na takové vzájemné působení, ale přijetím jeho stává se duševní dění jednodušším a pochopitelným bez pomoci nedokázatelných hypothes, kdežto paralelistická theorie vede k obtížím nepřekonatelným a důsledkům překračujícím hranici zkušenosti (109).

Pfänderova důvěra ve vítězství v tomto tažení proti paralelismu opírá se o dva klamné předpoklady a všechny jeho troufalé vývody padají odkrytím nesprávnosti těchto předpokladů.

První je ten, že pokládá za zkušeností zjištěné, že duševní působí na tělo, a druhý, že poměr příčinné souvislosti pokládá za možný při jevech současně se vyskytujících. Co se prvního týče, není působení duševního na tělo nikterak přímo dáno, jakož spi-

sovatel také na mnohých místech zcela správně mluví o Annahme, domněnce, kterou některé fakty posilují, kteréžto fakty nikterak neodporují psychofysickému paralelismu. Na str. 75—77, když byl připomněl, jak člověk svým chtěním ovládá tělo a skrze ně působí ve vnějším světě změny, praví: »Psychická skutečnost jeví se působícím východiskem pohybu procházejícího lidským tělem a vítězného obměňování hmotného světa pozemského. Úkazy zde stručně naznačenými, zdá se, jsou vyplněny všechny podmínky, které nás opravňují mluvit o vzájemném příčinném svazku mezi tělem a psychickou skutečností. Starý názor v obyčejném životě běžný, že duše a tělo vzájemně na sebe působí, zdá se, dochází důkladnějším zkoumáním přímého potvrzení.«

Co znamená tedy tato domněnka, jejíž přímé potvrzení se jenom »zdá«, proti stejně oprávněné a stejně přímo potvrzené také domněnce jakékoli, nejsou-li zde důvody jiné? A jiných pozitivních důvodů pro svou domněnku Pfänder není s to podati, ačkoli paralelistům vyčítá právě, že oni nemohou podati důvodů leč negativních (str. 79).

Psychofysický paralelism postupuje železnou logikou, jejíž síle marně hledí se odpůrci vymknouti. Větu základní, že psychické ve zkušenosti dáno jest jen a jen v průvodu hmotného, nikdo nevyvrátí (naivní spor, zdali je to fakt nebo úsudek z faktů plynoucí snad ani u nás nebude se opakovati). Vnímání jakožto duševní dění provázáno jest činností čidel a mozku; představování a myšlení bez mozku není možné a sice bez určitých částí mozku nejsou určité děje duševní možné, jakož při vši nesnadnosti a neurčitosti lokalizačních teorií je nepochybné. Pokud tato věta platí, potud nikdy ve zkušenosti nelze, aby duševní dění vyskytlo se samotné bez průvodu nervového hmotného děje a pak nelze mluvit o působení duševního na hmotné. Běžný názor, že duše působí na tělo, nesmí se uváděti jako rozhodující instance; věda má právo nestarati se o běžný názor a žádati, aby se přizpůsobil jí. Tak to činí Lipps a Pfänder v bezčetných případech, tak to činiti smějí a musí i paralelisté.

Co se týče druhého předpokladu, užívá ho Pfänder na vyvracení argumentů paralelistických. Uvádí tři argumenty, kterými paralelisté dokazují nemožnost vzájemného působení těla a duše. První zní v ten smysl, že pro nesrovnalost duševního a hmotného (naprostou různost) vzájemné působení jejich jest nemyslitelné. Pfänder soudí a tvrdí, že naprostá různost není překážkou, aby se

dalo působení vzájemné mysliti, vždyť prý teplo a pohyb byly dříve také etwas völlig Ungleichartiges a přece shledávalo se myslitelným, že teplo je příčinou roztažení plynu. Spor však o tuto věc je na tak dlouho zbytečným, dokud není shody v tom, co si pojmem »působiti« máme mysliti. Ostatně spadá argument tento v jedno s druhým, týkajícím se zákona zachování energie.

Paralelisté totiž akceptující přírodovědecké stanovisko vymezené zákonem zachování energie ukazují, že požadavkům tohoto zákona je učiněno zadost plnou měrou fyziologickým korelátem duševního dějství; nervový děj provázený uvědoměním tvoří s fyzickým popudem, jenž jest jeho příčinou, uzavřený kauzální řetěz, v němž pro nějakou novou obměnu energie, pro nějakou duševní energii, která by vysvětlovala souvislost dění duševního s hmotným není místa. Při tom předpokládají, že, dokud bude zákon energie v přírodních vědách platiti ve formulaci Meyerově, mají právo dovolávati se jeho důsledků proti tvrzení, že duševní působí na hmotné.

Pfänder neakceptuje zákon energie, jak jej formulují přírodopisci, nýbrž interpretuje jej tak, aby nevylučoval možnost obměny v psychickou energii. »Zákonem energie nepraví se, že formy energií zůstanou zachovány, nýbrž že suma energie se nemění, když při vypočítávání sumy dosadíme poměry ekvivalentní. Výměna práce nepředpokládá nutně výměnu látky; spíše je možno, aby hmotný systém těles (na př. slunce) byl hmotně uzavřen, t. j. s ničím mimo sebe nebyl by ve výměně látky, a přece nebyl energeticky uzavřen, nýbrž s něčím mimo sebe (na př. v zemi) energii vyměňoval. Zákon energie nežádá ani, aby hmotné příčiny měly vždy jen hmotné účinky, ani aby účinky měly jen hmotné příčiny. Ještě méně vyžaduje, aby jen pohyby hmotných částic byly příčinami a účiny tak, že by hmotný pohyb musil míti za příčinu a následek zase jen hmotný pohyb. Můžeme věřiti, že všechny obměny energie jsou v podstatě mechanickou energií; avšak z ducha principu neplyne identita různých forem energie, nýbrž pouze kvantitativní ekvivalence. Zákon nic nepovídá o počtu možných obměn, tudíž také nemůže zakázati, aby se přijaly vedle běžných osmi obměn také obměny jiné. Ohne Verletzung des Energieprinzips kann man daher, wenn man will, eine spezifische psychische Energieform annehmen (95), die in Äquivalenzverhältnis zu den anderen Energieformen stände (96). Když by tedy mozkový proces nějaký způsobil psychické dění, zmizela by z mozku, jako z každého energeticky otevřeného

systému energie, ale nikoli se světa vůbec, nýbrž místo zmizelého kvanta fysiologické energie mozkové, nastoupilo by rovnomocné kvantum aktuální nebo potenciální energie duševní.«

Smíme si to tak představit? Psychická obměna energie když by se měla přijímati, nutně byla by energií hmotnou. Energie sama ovšem není nic hmotného, jak Pfänder připomíná, je to pojem, název pro dění; avšak působení energie jest myslitelné jen na hmotném podkladě a zákon energie byl abstrahován z dění hmotného. Síla bez hmoty není nic. Když by tedy mozková fysiologická energie zmizela a místo ní nastala psychická, kde že by ta měla svoje působíště? Zase v mozku? To není možné, poněvadž není viděti popud nový, který by tu obměnu v té hmotě navodil. A když ne v mozku, tedy kde? Avšak fysiologický proces podráždění nervu se ne zastavuje, popudem vybavená energie v dráze sensitivní dovede se do ústředí a odtamtud ihned přechází v dráhy motorické obměňujíc se částečně v elektrickou a tepelnou, zbývající části v mechanickou pohybovou ve svalstvu, odkudž jde dále do světa vnějšího. Kdyby v tomto procesu, třeba v ústředí, měla tato nervová energie přejíti v nějakou psychickou, musil by se fysiologický vzruch zastaviti; a pak, když by psychická energie se nějak vyčerpala, znovu obnoviti — odkud by přišel k tomu popud? Pfänder by měl dříve tyto věci rozhodnouti, než odváží se tvrzení, že psychická obměna energie je možná; anebo by měl stanoviti poměr rovnomocnosti psychické energie s fysiologickou; pak by všechny námitky odpadly. Dokud však pouze spekulativně o vyvrácení se pokouší a tvrzení svá nedokládá vědeckými prostředky, nemůže žádati, aby někdo k vůli jeho domněnce vzdal se své domněnky, o níž je přesvědčen, že je pravděpodobnější.

Pfänder nemůže pochopiti — a to má býti dalším důvodem proti paralelismu — proč paralelisté, připouštějíce, že určitým pochodům fysiologickým odpovídají a je provázeji určité děje duševní a naopak, nepřipouštějí, že ony fysiologické pochody jsou příčinou duševních, a tím popírají působení hmotného na duševní. Naproti tomu já pochopuji, proč Pfänder nepochopuje; neboť špatně rozumí paralelistům. Předně paralelisté — aspoň ne všickni — netvrdí, aniž připouštějí, že určitým fysiologickým pochodům odpovídají určité duševní děje, nýbrž naopak, že určitým duševním dějům odpovídají určité fysiologické koreláty. A to je veliký rozdíl. Paralelisté netvrdí, že, když nastane ten a ten fysiologický děj, je nutně provázen duševním určitým dějem — vždyť vědí, že týž

fysiologický děj jednou bývá provázen vědomím a podruhé probíhá nevědomě, nemohou tedy přijímati kausální nexus mezi nimi a kdyby Pfänder této okolnosti se všimnul, přestal by se diviti a nemluvil by tak jako na str. 100. Věta, kterou tam čteme: Kdo na jedné straně připouští nutnou závislost reálních pochodů, na druhé straně však jejich příčinnou souvislost popírá, ten dává věru jedné ruce, co druhé odbírá a počíná si jako dítě, které si žádá: umyj mne, ale nesmáčeť mne — je skrz naskrz nesprávná a buršíkósní tón její svědčí jen o povrchnosti, s jakou Pfänder odbývá názory sobě nepohodlné. Vůbec nevede si Pfänder dosti vážně v polemice a to na svou vlastní škodu.

Paralelisté mají však také v tom důvod, aby mezi duševním dějem a jeho fysiologickým korelátem nepřijímali příčinné spojení, že ve smyslu jejich principu nejdou fysiologický a duševní děj po sobě, nýbrž, že jdou s o u č a s n ě a příčinný poměr je možný jen mezi ději jdoucími po sobě, to leží v ponětí příčinnosti a tak se to vyvinulo vývojem myšlení. Mezi současnými ději jest závislost nějaká, ale na stanovení příčinného svazku pouhá současnost nestačí. To praví — nastojte — sám dr. Pfänder, jenže na jiném místě. Str. 195 čteme: Die blosse Gleichzeitigkeit des abklingenden Denkens und des anwachsenden Hörens des Knalles ergibt noch keinen stetigen Zusammenhang zwischen dem Denken und dem Hören. Es fehlt, bildlich gesprochen, das, was das Ende des Denkens mit dem Anfang des Hörens zusammenschweisst und aus der Zweierheit eine Einheit macht.

Docela se Pfänder mýlí, že psychofysický paralelismus nutně vede k universálnímu paralelismu, t. j. k hypotézi, že každý děj fysický je provázen nějakým dějem duševním. V tom se právě psychofysický paralelismus liší od metafysického universálního, že takovou rovnoběžnost duševního a hmotného popírá a že ji odmítá jako neempirickou, metafysickou. Psychofysický paralelista si představuje věc tak, že k některým fysickým dějům za jistých podmínek a z příčin nám neznámých dostavuje se uvědomění, čímž stávají se duševními. Jemu nikterak nezáleží na tom, aby každý duševní děj měl duševní příčinu, neboť mezi ději duševními samotnými příčinného spojení nehledá, poněvadž zkušenost k tomu neposkytuje dostatečné indukce. Krátce Pfänder neumí se na stanovisko psychofysického paralelismu vmyslit a bojuje proti věcem, jež žádný paralelista netvrdí, anebo jež netvrdí každý — a to je třeba rozeznávat — qui bene distinguit, bene docet.

Pfänder, aby ukázal neudržitelnost paralelismu, uvádí některé důsledky jeho, které by skutečně přivedly jej ad absurdum, kdyby to právě byly důsledky. Mezi jiným uvádí, jak by se musela prý se stanoviska paralelistického pojímati zábava dvou lidí. Obvyčně máme za to, že jeden z těch lidí vnímá, představuje, myslí, cítí, touží a tím vzbuzuje pohyby mluvidel, která zplozují zvuky, že pak tyto zvuky působíce na sluchový orgán druhého člověka vzbuzují určité psychické děje, vjemy, představy atd. Avšak podle paralelistů by tělo prvního člověka vydávalo zvuky bez spolupůsobení myšlení a chtění, které by účinkovaly na sluch druhého člověka a tam způsobovaly jenom tělové změny v nervech a mozku, a ni ž by p ř i t o m m ě l y v l i v n a d u š e v n í d ě n í j e h o ! Aby se pak vysvětlilo, že si rozumějí a že jeden druhého k nějakému jednání pohne, že jeden v druhém vzbudí nějaký cit, musil by se přijímati čistě duševní kontakt mezi nimi neodvislý od jejich těl ! To je myšleno zcela neparalelisticky. Paralelista soudí, že slovo pronesené k někomu s určitým úmyslem anebo bez něho, u tohoto nezpůsobí jen dojem tělesný — sluchový — nýbrž, že vybaví ihned představu, jejíž jest slovo známkou, a tím nastane ihned dění duševní; rozvíří se vzpomínky a navodí myšlení, cítění čin. Nepochopuji, proč by mělo zůstatí při dějích nervových. Může zůstatí, když by nenastalo vybavení, když by druhá osoba nevěnovala slovým pozornosti; ale jinak je skrze slovo zjednáán přístup do nitra druhé osoby, v němž ději se pak děje psychické dle individuální zákonitosti.

(Pokračování.)

C. PO DĚJINÁCH FILOSOFIE.

Píše Fr. Drtina.

(Řecká filosofie a poměr její k Orientu.)

(Pokračování.)

Poměr řecké filosofie k myšlení národů orientálních, zvláště Egyptanů a Babyloňanů, jest od půl století předmětem bedlivých studií. Otázka zní, jak dalece řecká filosofie v myšlení orientálním má svůj původ a je na něm závislá. Pro ozřejmění přítomného stavu celé otázky a rozbor novějších spisů sem spadajících je třeba shrnouti stručně dosavadní hlavní pokusy o její řešení.

Je samozřejmo, že Řekové zvláště v sídlech svých maloasijských byli odkojeni Východem: majíce s ním mnohé styky obchodní

a politické, umělecké, vědecké, náboženské přejali odtamtud mnohé zvyky, obyčeje, názory, pomysly a poznatky. Již ta okolnost, že v osadních městech řeckých v Malé Asii nejprve čilý život duševní vzkvetl a bohatá kultura vzrostla, nasvědčuje tomu, že Východ na řecký národ v dobách prastárých přímo a dojista značně působil. Působení toto jevílo se značným zvláště po stránce náboženské a umělecké, v práci pak rozumové byly to hlavně jednotlivé vědy, které u národů orientálních utěšeně vzkvetše od Řeků byly přejaty a dále vzdělávány: tak geometrie z Egypta, astronomie z Babylonie přešly k Řekům atd.

Připouštíme-li tyto styky kulturní mezi Heládou a Orientem, musíme se tázati dále, zda i ve filosofii projevil Orient působnost tak značnou, že bychom o originalnosti nejstarších filosofických soustav řeckých důvodně pochybnosti měli chovati. V polovině 19. století vskutku pochybnosti takové byly vysloveny a odvážně byla hájena these závislosti řecké filosofie na vzdělanosti a filosofii orientální. Tak zejména soustava Pythagorská nebo Platonova byly prohlašovány za orientální svým původem.

Nejprve s názorem takovým vystoupil Creuzer, jako pak hlavní, velmi horliví jeho zastanci jsou známi dva dějepisci filosofie: Rōth ve spise »Geschichte unserer abendländischen Philosophie« (ve 2 sv. Mannheim 1858, 2. vyd. 1862) a Aug. Glädisch v řadě spisů.¹⁾ V novější době O. Gruppe²⁾ podrobně dovozuje závislost řeckého náboženství, zvláště bohoslužby a mythu na orientu. Toto však uznávají i Zeller i Willmann (Geschichte des Idealismus) i Gomperz (Griechische Denker I.) tím však není ještě dán poměr filosofie a náboženství, který pak především musí býti vyšetřen. Jiné stanovisko má zase Deussen³⁾, dle něhož nutno předpokládati dvojí paralelní vývoj lidského přemýšlení filosofického, jenž se odděleně dál a přece velmi mnoho vzájemného souhlasu jevil, t. j. filosofii indickou a filosofii západoasijskou.

¹⁾ Die Pythagoreer und die Schinesen (Poznaň 1841), Die Eleaten und die Indier (tamtéž 1844), Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung (Vratislav 1852), Empedokles und die Egypter (Lipsko 1858), Herakleitos und Zoroaster (Lipsko 1859), Aristagoras und die Israeliten (Lipsko 1864), Die Hyperboreer und die alten Schinesen (1866).

²⁾ Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu orientalischen Religionen I (Lipsko 1887).

³⁾ Gesch. der Philosophie I.

Názor o závislosti a nesamostatnosti řeckého přemýšlení jevil by se nám pravděpodobným, kdyby se podařilo na základě vnějších důvodů t. j. na základě zpráv dochovaných zjistiti styky filosofie řecké s Orientem, anebo z důvodů vnitřních t. j. z obsahové povahy řeckého přemýšlení dovoditi příbuznost filosofických soustav řeckých s orientálními. O obě pokoušeli se zvláště Röth a Gladisch.

Co se týče důvodů vnějších, je třeba vytknouti, že zprávy o stycích myslitelů řeckých s Orientem jsou velmi řídké, ojedinělé a čím dále do minulosti, tím řidší a nespolehlivější — a přece bychom přirozeně očekávali, že právě ve starších dobách nalezneme hojně odkazy ke stykům těmto. Z doby předalexandrijské za nárazku takovou mohli bychom nanejvýš považovati místo jedno u Isokrata v řeči jeho *»Βούσιρις«*, kde mimochodem podotýká, že *»Pythagoras z Egypta svou filosofii přenesl«*. Třeba však uvážiti, že slova ta jsou v řeči slavnostní (*λόγος ἐπιδεικτικός*), kde na věcnou pravdu nebylo často kladeno přísné měřítko; dále, že slovo *φιλοσοφία* nemá tu významu pozdějšího soustavného přemýšlení za jednotným světovým názorem, nýbrž že znamená povšechně moudrost v nejširším smysle, zvláště praktickou moudrost životní.

Zprávy ty o orientálním původu řecké filosofie však nápadně se množí za doby alexandrijské. Toto období je však velmi smutným znamením pro jich hodnověrnost. Zajisté bylo by přirozeno očekávati, že u auktorů starších, zejména snad u Aristotela nebo Theofrasta, kteří tak často o dějinách řecké filosofie píší, nějaká zmínka o orientálním původu řecké filosofie by se byla dochovala. Tomu však tak není. Zprávy vyskytují se teprve tehdy, kdy styky Helady s Orientem se rozmnožily a kdy Řekové mnohé živly mythologické a náboženské z Orientu přejali. Hlavně takové tradice byly přirozeně pěstovány v městě, kde nejživější byly styky vzdělanců řeckých a orientálních — v Alexandrii. Je přirozeno, že zpravodajové tito zpráv svých nečerpali ani z dokumentů autentických ani z podání věrohodného, nýbrž spoléhali často na vlastní domysly a zbožná přání. Hlavně pak cizinci tam usedlí, Egypťané a Židé usilovali ukázati, jak řecká kultura, již se za té doby obdivoval celý starý svět, původ svůj jim vděčí.

Tak dle zprávy Diodorovy¹⁾ osobovali si egyptští kněží zá-

¹⁾ *Βιβλιοθήκη ἱστορική* I, 96 vypravuje, že to jistí egyptští kněží *»ἐκ τῶν ἀναγραφῶν τῶν ἐν ταῖς ἑραῖς βιβλοῖς.«*

sluhu o vzdělání předních řeckých filosofů. Do Egypta prý přišli Orfeus, Musaios, Homer, Pythagoras prý v Egyptě naučil se geometrii, tam poznal nauku o číslech a předuševnění, Demokritos vzdělal se tam v astronomii, Lykurg, Solon, Platon obohatili se prý tam hlavně znalostí egyptských zákonů. Mnohem však smělejším objevil se židovský peripatetik Aristobulos (žil kolem r. 150 př. Kr.). Žil v Alexandrii a falšováním řeckých básníků snažil se dokázat, že veškerá osvěta a vzdělanost řecká původ svůj má v písmě svatém starého zákona. Mínění toto snažil se dotvrditi druhou domněnkou, že prý již dávno byl pořízen řecký překlad písma svatého starého zákona, a že mudrci řečtí s proroky starozákonními v čilém a ustavičném styku žili. Orfeus prý znal Abrahama, Homer Šalomouna, Platon proroka Zachariáše — ba tak daleko se šlo za této doby, že i spisy byly vymyšleny, jež prý u národů východních existovaly a z nichž myslitelé řečtí pro své nauky mohli čerpati. Tak teprve za doby stoika Poseidonia († 51 př. Kr.) nalézáme zmínku o Foiničanu Mochovi nebo Moschovi, který prý již atomism hlásal a spis o něm vydal a u něhož prý jej Demokrit poznal. Asi v 1. stol. po Kr. sestavuje v Egyptě Philon z Byblu pod jménem »Sauchunrathon« »prastarou« orientální kosmogonii, z níž nejstarší filosofové řečtí prý čerpali své názory: je to prapodivná směs foinických a řeckých mytů s názory mosaickými.

Pověsti tyto později pak docházely tím více ochotné víry, kdy vzdělanost i filosofie řecká octly se v rozkladu a kdy všeobecně právě z východu spása zvláště v náboženském ohledu byla očekávána. Názory ty šíří se proto zejména u otců církevních a udržují se po celý středověk. Připomínám jen za doklad, že Klemens Alexandrijský ve svých *Στρωματεῖς* (I, 274b) zove Platona »ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος« a tvrdí, že řečtí filosofové moudrost svou čerpali vlastně ze starozákonních proroků a neprávem vydávali ji za vlastní majetek.

Tento nedostatek a nespolehlivost důvodů vnějších tím více vedli zvláště Rötha a Gladische k tomu, aby dokazovali, že obsah myšlenek řeckých filosofů je totožný se spekulacemi filosofickými, jak vznikly dříve v Orientu. Röth upíral vůbec soustavám řeckým před Aristotelem samostatnost. Všechny jich pomysly a nauky jsou prý obdoby s teoriemi egyptských kněží — a teprve Aristotelem vzrostl národu řeckému myslitel samostatný a originální. Pythagoras byl závislý zvláště na Egyptu a Židech, u Demokrita a Platona jeví se prý stopy nauky Zoroastrovy, v novopythago-

reismu a novoplatonismu opět působí Egypt a Persie, tato hlavně při vzniku křesťanství.

Odchylně od Rõtha hledal Gladisch původ jednotlivých soustav řeckých v různých systémech orientálních a dovozoval, že filosofie Pythagorova je původu čínského, Eleatská indického, Herakleitova perského, Empedokleova egyptského, Anaxagorova židovského.

Nedostatek zpráv i neshoda co do znaků vnitřních nemůže získati souhlas proneseným thesím. Nemůže ovšem nikdo popírati příbuznost mezi naukami myslitelů řeckých a filosofů orientálních — třeba však ji jinak vysvětlovati. Je patrné, že příroda se vši svou tajemností obdobně na bádavost lidskou působila na západě jako na východě a tytéž otázky kladla všude myslícímu rozumu lidskému po původě jsoucna, po nejvyšší bytosti, po životě posmrtném, po mezích vesmíru, po nejvyšším dobru, po smysle a cíli lidského života atd. Není tedy nic divného, že ke stejným otázkám vznikaly obdobné odpovědi na různých místech povrchu zemského.

Třeba však uvážiti mimo to i odchylky, jež spatřujeme mezi myšlením řeckým a orientálním. V Orientě nenalézáme především přemýšlení filosofického ve smysle našem jakožto nepředpojaté rozumové bádání, o záhadách světových, nýbrž nanejvýš mytologická vypravování o původu světa a jeho vývoji. Nenalézáme stop nijakých, že by východní myslitelé, podobně jako prvý v Řecku Thales učinil, byli po přirozených příčinách jsoucna se tázali. Člověk orientální jen v určitých, konkrétních případech přemýšlel přesně a střízlivě, o posledních otázkách všeho jsoucna však dával volný vzlet fantasii. Jest v přemýšlení orientálním více fantasie nežli rozumu, jakási utkvělost a bezstarostnost mysli, kochání se ve výtvorech obrazotvornosti a potlačení rozumového pudu — to charakterisuje spekulaci orientální vůbec a vysvětluje též náboženskou její povahu. O tom není pochyby, že působení orientálních náboženství v řecké bylo přímé, že na př. některá božstva jako Kybela, Dionys, Foinický Herakles přímo z Orientu byla přejata a že zvláště ceremoniel náboženský z Orientu přešel. To pěkně ukazuje mimo starší spisy nejnověji zvláště vzpomenutý výše Gruppe. Gruppe též ukazuje nepřímé působení Orientu ve filosofii řeckou: myšlenky orfických básní byly přejaty z Orientu a počátky řecké filosofie byly určeny na mnoze podstatně těmito básněmi. O závislosti náboženství řeckého na náboženských soustavách orientálních nelze pochybovati.¹⁾

¹⁾ Srv. o tom Diels v Archiv f. Gesch. d. Philos. (II, 88 a n.)

Vedle této kvalitativné různosti myšlení řeckého a orientálního třeba též uvážit, že rozšíření nauk orientálních na západ bylo spojeno s mnohými nesnázemi, z nichž přední byla ta, že rozumová a vědecká práce v Orientu byla výhradní výsadou a výlučným monopolem zvláštní kasty kněžské. Práce vědecká byla proto se životem náboženským a zejména s institucí kněžskou v nezbytném spojení a jinak se mysliti nedala. Avšak u Řeků kasty kněžské v tomto smyslu nenalézáme.

I některé obtíže povahy technické musí býti vytčeny. Nebudu vzpomínati toho, že moře dělí země orientální kultury od evropské Helady — vždyť by se mohlo namítnouti, že nejstarší sídla filosofování nejsou v Řecku, nýbrž Milet že byl bydlštěm nejstarších filosofů — ale zajisté značnou překážku působila různost jazyková. Znalost řeči cizích vůbec byla u Řeků nepatrně rozšířena: Xenofon i Herodot na cestách svých užívají tlumočnicků, a že Themistokles mluvil persky, to za jeho doby za pravý div světa bylo považováno.

Mimo to třeba s důrazem ukázati k jednotnosti a souvislosti celého filosofického vývoje řeckého národa. Vývoj ten dál se paralelně se vzrůstem celé kultury řecké, jednotliví myslitelé spoléhali na výsledek práce svých předchůdců a sami připravovali vývoj další. Proto dají se na mnoze řecké soustavy filosofické snadno pochopiti z ideí předchozích a celé myšlenkové ovzduší tvoří organický celek. Kdybychom přistoupili zejména na stanovisko Gladischovo, byla by tato souvislost a jednotnost porušena.

I dovedeme-li jednotlivé základní představy a pojmy řecké filosofie nepřímým působením Orientu vysvětliti, to jest nicméně jisto a plyne z úvah dosavadních, že zpracování a soustavné jednotné vytvoření základních ideí těchto musíme připisovati řeckému geniu samu. Tu zásluhu významnou musíme přiznati národu řeckému v celém našem myšlenkovém vývoji, že první pokusil se o racionální vysvětlení dějů světových z příčin přirozených a povzněl se nad hledisko mythologické, nad něž nevynikla většina národů orientálních. V tomto racionalismu je vlastní charakteristikon filosofie řecké, v tom jest i příbuznost její s filosofií moderní. Rozdíl pak filosofie řecké a moderní hlavně záleží v okolnostech zevnějších vývoj obou provázejících. Filosofie řecká byla samostatná a universální, zahrnovala všechno poznání — vědy nevyloučily se tehdy ještě ze společného jejího lůna — naproti tomu v době moderní nastalo důležité odloučení: vedle filosofie vyvinula

se theologická dogmatika na jedné a odborné vědy, přírodní a duchové na druhé straně.

Že pak v národě řeckém vyvinula se záhy samostatná snaha po rozumovém vysvětlení vesmíru a všech záhad jeho, toho jsou různé vnitřní příčiny a podmínky:

1. vlastní duševní nadání helenského národa. Duch helenský charakterisoval se nad jiné bystrým pozorováním a pojímáním smyslné skutečnosti; tím však se nespokojoval, nýbrž hleděl proniknouti k jádru a podstatě, k ideí každého zjevu, povznést se nad smyslný vnějšek k pochopení ducha, jenž za ním se skrýval. Celý pokrok filosofie v Řecku charakterisuje se vybavením se z nedostatku smyslového dojmu a podrobením se poznání rozumovému. S tím souvisí smysl řeckého národa nad jiné živý pro pochopení a stanovení pravé míry a skutečného řádu ve všem jsoucnu. Tato uměření řecká, jak bychom ji zváti mohli, jevila se stejně v dílech uměleckých doby klasické jako v životě ethickém, ve specificky řecké ctnosti *σωφροσύνη* hlásající pravou míru, zlatý střed mezi dvěma krajnostmi, anebo v kosmologickém pojímání celku vesmírného jakožto jednotného kosmu a vesmírné harmonie. S touto vlastností přirozeného nadání helenského národa souvisí jiná neméně důležitá a charakteristická, tendence monistická řeckého ducha, úsilí roztroušené jednotlivosti v jednotném a samostatném celku pojímati a pochopovati. Množstvím vědomostí jednotlivých vynikali zajisté i jiní národové starověcí, zejména Egypťané, ba ve mnohých stránkách byli Řekům vzory — ale tendence z vědomostí těchto sestrojiti a organisovati jednotný ucelený světový názor byla Helenům vlastní a právě proto uschopňovala je nad jiné k filosofickému myšlení.

2. Vedle přirozeného nadání právě charakterisovaného byly to zvláště poměry geografické, jež podmiňovaly rozkvět filosofie řecké. Řekové obývali na všech březích středomořského moře, břehy ty vynikaly svou členitostí a rozmanitostí.

a. Plošná rozloha Řecka nebyla veliká a přece rozmanitá. Nejrozličnější zaměstnání životní se tu stýkala: plavci a rolníci, rybáři a lovci, i byly poskytnuty příznivé podmínky pro vznik zřízení státního. Řecko samo členitými břehy svými jest obráceno k východu a jihu, odkud právě kultura přijíti mohla, kdežto menší styk byl možný se západem tehdy chudým co do vzdělanosti. Bohaté ostrovy moře Egejského tvořily přirozené můstky, po nich prvky vzdělanosti od východu na západ přecházely, nejprve ovšem styky obchodními. Těmito zvláštnostmi bylo dáno zároveň, že Řekové přijali vzděla-

nost, ale neztratili svobody, neboť chudá země jich nikdy nebyla cílem zjišťných dobyvatelů.

b. Moře přímo vyzývalo Řeky ke stykům vzájemným, nejprve obchodním, pak i vyšším, kulturním. Styky tyto byly zase podstatně usnadněny tak četnými a hustě položenými ostrovy. Hlavně pak čilou kolonizací rozšířili Řekové původní své bydliště a založili si několik velmi důležitých středisek kulturních. Milet sám, město i pro filosofii řeckou tak velice důležité, vyslal prý přes 80 kolonií. Tím přirozeně přicházeli Řekové ve styk s jinými národy. Je dále po této stránce důležité i zajímavé, jak jednotliví řečtí myslitelé záhy se vydávali na vědecké cesty; tak činil Thales, Pythagoras, Demokrit, Platon a j.

Velmi utěšený rozkvět obchodu zvláště v městech maloasijských shromáždil veliká bohatství. Tím byla záhy odstraněna nutná péče o potřeby hmotné, a duchové nadanější mohli se věnovati volnému theoretickému přemýšlení. Hojnými styky obchodními byl rozšířen obzor, nashromážděno množství vědomostí ojedinělých a tím zjednány podmínky, aby byl vytvořen jednotný světový názor. Rozšířením se helenského národa v různých městech a poměrech i nastalým smíšením s národy domácími záhy řecká kultura počala nabývatí povahy kosmopolitické čili stala se všeobecným kulturním prvkem starého světa, jenž nabytí vítězné převahy po úpadku kultury orientální. Činnost kolonizační zkrátka rozšiřovala duševní obzor Helenů podobným způsobem jako na počátku nové doby různé cesty výzkumné přispěly nesmírně k obrození názoru světového. Zkušenosti sbírané sestavovány v celky a šířeny, když bylo nalezeno písmo od Foiničanů přejaté.

Náleželo písmo pro kulturu řeckou zase byl u veliké analogii k nálezu papíru a knihtiskařství pro kulturu moderní. Nyní též vedle básní počínají se vyskytovat spisy prosaické. Nebyloť potřebí, když písmo bylo nalezeno, již tolik řeči vázané, aby se věc snáze v paměti podržela.

(Pokračování).

LITERATURA.

Iv. Ivanov, **История Русской Критики.** (Petrohrad 1898—1900. Dějiny ruské kritiky. 2 svazky.) 3 r. 50 kop.

Ruská kritika, jako snad každá, patří do filosofie. V ruské literatuře máme posud tři spisy, které se šíře zabývají dějinami kritiky na Rusi, a sice dílo Skabičevského, Volynského a Ivanova. Nejméně povolaným, ač sám kritik, byl Skabičevskij; tento pilný a nadaný spisovatel zabředl v Comteův pozitivism a jako mnoho jeho soudruhů »šedesátníků« už z něho nevybředl. Se stanoviska tří období rozvoje lidského ducha posuzuje rozhodně vše, ale při tom dává dosti látky. O Volynském (Пехпоз а не Пехпоз, jak omylem vytištěno v Č. M.) jsme mluvili, jeho kritika jest velmi důležitým obrazem ruské filosofie za posledního padesátiletí; neméně důležitá jest kniha Ivanova, jenž počal ab ovo a zvláště dobře vyjasnil ty cizí vlivy, které účinkovaly na osudy filosofie i kritiky na Rusi. Svůj spis zahajuje líčením současné umělecké literatury a kritiky na Západě, zvláště ve Francii; Taine a Lemaitre jsou zde výtečně posouzeni. Ivanov kráčí velmi pomalu, leckde stává se mnohomluvným i rozvláčným, leč velmi dobře s ním stopujeme, jak poslední slova západní filosofie nalézala svůj ohlas na Rusi, jak vlastně zdánlivě všecko ruské myšlení a citění dostávalo svůj popud a mělo svůj hlavní zdroj tam na západě, ana zatím rostla a mohutněla vlastní ruská mysl, která posléze dala taková díla literární, že jim není nikde ve světě rovno. Jaká řada lidí, směrů, otázek zaujímá mysl čtenářovu! Počínaje věkem osmnáctým, ve kterém vznikaly prvě zárodky ruské kritiky a filosofie, i konče nihilismem let šedesátých, kdy jak filosofie tak i umělecká kritika byly vymýceny z ruské literatury, čtenář seznamuje se se všemi činiteli. V prvním svazku máme takové zajímavé hlavy, týkající se filosofie a jejích činitelů, jako: Oposice proti francouzské filosofii věku XVIII. ve Francii. Vznik nového filosofického světového názoru. Saint-Simonism a vliv jeho na ruskou mládež. Vnitřní spojitost Saint-Simonismu s francouzským mysticismem a německou filosofií. Filosofie Fichteova, Schellingova. Ideový prazdroj ruského slavjanofilství. Osudy západní filosofie na Rusi atd. Profesorská a studentská filosofie dvacátých i třicátých let. Schellingianism na moskevské universitě. Německá filosofie a ruský nacionalism. Filosofie ruských dějin u ruských stoupenců Schellinga. Ve druhém svazku zvláště nás zajímají: Slavjanofilství a zá-

padnictví. Mladé pokolení slavjanofilů. Obecná povaha ruchu a činitelů let šedesátých. Filosofická a kritická činnost Černyševského. Dobroljubov. Pisarev. Poslední padesátápatá (stodesátá celého díla) hlava jest věnována souhrnu literární kritiky a publicistiky let šedesátých. Závěrek tvoří: Obecný pohled na historické osudy ruské kritiky a její budoucnost. Ivanov vidí nejvyšší ideál v osobě umělce-myslitele, básníka-občana, t. j. tvůrčí duch v literatuře musí nejen tvořiti krásné věci, než i filosoficky promyšlené a nevzdalující se občanského, pokrokového ruchu. Básník nesmí holdovati buď pouze čistě kráse, buď pouze »občanským motivům«, jak tomu na př. chtěl Pisarev. Tento ideál umělce-spisovatele určuje též dokonalý typ kritika-myslitele, obdařeného hlubokým uměleckým citem, jemným pojmáním jako hudby bezprostřední, životní krásy umění. Prvým takovým kritikem byl Bělinskij, jenž navždy zůstane vzorem národního ruského kritika. Naivní byly snahy kritických nihilistů let šedesátých. Ve filosofii ovšem materialism osvobodil je od nejtěžších úkolů psychologie, mravouky, ba i přírodovědy; v umění — popírání umělecké tvorby a citu uspořilo jim nutnost studovati umělce, jejich psychologii, jejich osobnosti a jich díla. Taký rozvoj jest ovšem velmi prostý a lze ho dosíci třeba dříve, než člověku bude patnácte let. (Proto nazývá Ivanov toto období ruské literatury dětským; nastalo po smrti Dobroljubovově a zmizelo z ruského života Černyševským.) Avšak, bohužel — poznamenává Ivanov — popírání ne vždy znamená ničiti; psychologie a umění nejen nepřestávaly trvati po uveřejnění Anthropologického principu (díla Černyševského) než i po Zničení esthetiky (stať Pisarevova), než obě tyto síly stvořily nejlepší stránky v dílech samých popěračů. Nepomohla žádná zaklínání: Umělec Turgeněv stával se nejvzácnějším učitelem pronásledovatelů umění, ba rozněcoval mezi nimi nesmiřitelné sváry. Mladí, krátce, šli nepravou cestou. To pochopili »šestidesátníci-otcové«, kteří nezavrhli uměleckou tvorbu, než velmi obratně užívali její pomoci pro své vzdělávací a osvětlné účely. Tím dovršili a svou teorií navždy položili pevné základy ruské kritiky. »K této teorii tihla ruská literatura od svých počátků, vždy a při všech podmínkách chtěla býti potřebnou a důležitou, pravdivou a poučnou. Pokud čerpala své síly v duchu lidovém, varujíc se cizích teorií a vodítek — dosahovala tohoto účelu. Přímou a poctivě zobrazovala život a byla nenahraditelně prospěšnou životu. Slučovala v sobě dva základní živly věčné umělecké tvorby: realism a idealism. Neznetvořovala skutečnosti, sloužíc uměle vyvinutému vkusu a nezapomínala vyšších mravních úloh spisovatelského slova. Tak literatura — vtělená ve své velké činitele — byla současně i vědou i mravoukou nezávisle na tendencích a esthetických školách. Palčivá, až do chorobnosti napjatá snívá touha Gogolova — sloužiti své vlasti na dráze spisovatelské — jest základní, skutečně národní úlohou každého ruského uměleckého talentu. Ta pak musila sděliti určitou povahu též ruské kritice, vyvolati k životu zvláštní národní typ ruského esthetika. Hned z počátku jevil se býti politikem, moralistou, filosofem a všim spíše, než esthetikem v západně-evropském smyslu tohoto slova.« Zřejmo, v čem vidí Ivanov jako většina jeho krajanů ideál spisovatelův, ideál kritika. Oba mají jíti v popředí ruchu pokrokového, sloužice svému národu, avšak neopouštějice dráhy idealismu. Umění v této formě snad má úlohu velice vznešenou, avšak už není svobodným; snad též stává se z věčného

časovým; neboť těžko jest sloužiti zároveň bohu i mamonu, býti Marií i Marthou. Taktéž snad Ivanov zvyšuje význam ruské literatury a kritiky. Zjistě Rusové mají nad míru skvělou literaturu, totéž bychom ale při vši úctě k Bělinenskému netroufali si tvrditi o kritice. Sám Bělininskij v třetím, posledním období svého rozvoje octl se na zcestí, tamtéž zavlkl ruskou kritiku, která od té doby z publicistických mlhavin nevybředla. Padesáte sedm let minulo od smrti Bělininského a posud bychom se marně ohlíželi po dědici jeho slavného jména. A co se stalo s ruskou literaturou? Nemůže přece se Rus honositi onou šibeniční náladou, která na nás vane z unytlých stránek povídek Čechovových, aneb onou nezřízeností citu a myšlenky, která hraničíc s bláznovstvím neb halucinační pomateností, zeje na nás ze »dna« Gorkého neb »bezdney« Andrejcovy — a to jsou nyní ti nejlepší. Ne líbeznou vůni kvetoucího života, než smradný puch hynoucího organismu šíří vůkol sebe tato literatura. Tím nepopíráme velkou uměleckou hodnotu nejednoho díla mladých spisovatelů; pouze ukazujeme na jejich společenský význam, na ono smutné faktum, že taková literatura může se vysvětliti pouze rozkladem společenského organismu, a žádným způsobem nemůže sloužiti k jeho rozkvětu. Filosofii takové literatury jest čirý nihilism a mravní zkáza.

J. Mikš.

J. A. Green: **The Educational Ideas of Pestalozzi.** London (W. B. Clive) 1905, str. 222.

V rostoucí záplavě literatury o Pestalozzím a jeho díle pedagogickém jest vhodné upozorniti na spis tento, nevystupující nikterak s pretensemi, ale pěkně a instruktivně psaný. Spis jest členem sbírky praktických nástinů příručných z oboru pedagogiky, nazvané »The Principles of Education« a v Londýně u vzpomenutého nakladatelství vycházející. Rozvržena jest kniha Greenova v 9 kapitol: první načrtává historický vývoj pedagogických idejí a práce výchovné před Pestalozzím, speciálně také poměry, jaké v té příčině byly v 18. století ve Švýcarech, další dvě kapitoly vyličují krátce život Pestalozziův a následující, soustavnější, probírají a oceňují učení a názory jeho o cíli výchování, o výchově intelektuální, fysické, mravní, jakož i vědeckou metodu pedagogickou Pestalozziovu. Poslední kapitola, jak jest přirozeno, snaží se vytknouti vliv tohoto reformátora vychovatelského na následovníky (hlavně Herbarta, Froebela, Niemeyera, Harnische, Diesterwega, Deweyho) a působení idejí jeho vůbec. Výklad Greenův jest veskrze jasný a přehledně podán; zvláště pěkně jest zpracována kapitola 4., přihlížející náležitým způsobem jak k sociálně-pedagogickému, tak individuálně-pedagogickému živlu ve snahách Pestalozziových. Naznačuje-li spisovatel sám, že mu šlo hlavně o to, aby vynikl dosah výchovného díla Pestalozziova a zvláště některých jeho myšlenek, jakož i že chtěl u svých krajanů raziti cestu dílu o témže předmětu podrobnějšímu a obsáhlejšímu, lze říci, že účelu svého plně dosáhl a zároveň podal jakýsi úvod ke studiu důležitých otázek výchovy.

K dílu samému přidány jsou tři apendixy: jeden podávající převod náčrtku Pestalozziova o jeho pokuse a díle ve Stanzi, druhý překlad současných vyličení ústavů v Burgdorfu a Yverdunu, třetí pak bibliografický, avšak poskytující nikoli snad holý výčet děl Pestalozziových, nýbrž pokaždé i stručně naznačené jádro a obsah jich.

Č.

Reinh. Gerling: **Die Gymnastik des Willens. Praktische Anleitung zur Erhöhung der Energie und Selbstbeherrschung, Kräftigung von Gedächtnis und Arbeitslust durch Stärkung der Willenskraft ohne fremde Hilfe.** Möller, Oranienburg-Berlin, 1905, 3 Mk.

Spisek skládá se ze tří oddílů. První (Hypnose und Suggestion) jest otiskem brožury téhož spisovatele, jež s titulem *Der praktische Hypnotiseur* vyšla již v X. vydání. Jest to populární výklad (s ilustracemi) o dějinách hypnotismu, nejdůležitějších pokynech pro hypnotiséra, methodách a stadiích hypnosy, jejích projevech a účincích i nebezpečnostech, o sugesci a jejích formách, jakož i léčebném užití. Druhý oddíl, jemuž docela po moderním způsobu předestlán úvod k celému spisku (teprv na str. 131 sl.), jedná o autohypnosi a autosugesci a jejím významu se stručným výkladem o působení do dálky. Konečně třetí část (*Die natürliche Gymnastik des Willens*) jednati má o cviku či dresuře vůle působením sugescí, či jak auctor to označuje, přirozené gymnastice naší vůle, obsahuje však vlastně jen několik dost povrchních a velice volně spojených causerií o sebepoznání a sebevládě, koncentraci, pozornosti, pěstování paměti, cviku vůle a oddíl s podivným názvem *Wie mache ich mich beliebt?* Z toho všeho jediné str. 202 sl. souvisí vlastně s předchozími partii spisku vykládající, jak lze sugesci a autosugesci užití v lékařství, při čemž nezapomenuto ani na — zácpu.

Celkem spisek nepodává ani z daleka to, co titul ve své obšírnosti až šarlatánsky slibuje. Je sice pro psychologa zajímavý, ale naskrze psán slohem feuilletonistickým, quasi vědeckým. Celé strany přejímány často bez ladu a skladu z cizích prací, jak právě auctoru se namanulo, o jedné věci (na př. léčebném významu sugescí) znova a znova se vykládá, jiné zase věci od sebe se trhají a dispoce i jasný přehled často docela se ztrácejí. Pro rychlou orientaci se kniha hodí, ale hlubší a trvalejší ceny nemá a snad ani mítí nechce. *Kd.*

Dr. Paul Dubois: **Ueber den Einfluss des Geistes auf den Körper.** Aus dem Französischen übersetzt von Dr. med. E. Ringier, Bern, Francke 1905, Mk. 1.

Sličně vypravená knížka obsahuje přednášku, kterou měl auctor, profesor university v Bernu. Ukázav na řadě pěkných příkladů z praxe vliv duše na tělo, jmenovitě účinky autosugescí, vykládá, kolik chorob lidé sami přílišnou citlivostí a úzkostlivostí si vemlouvajíce, sami sobě i svému okolí působí tak často neustálé starosti i zármutek. V takových případech neprospívá užívání léků, ale za to osvědčuje se psychotherapeutická cesta, nutno v nemocném sesílit důvěru ve vlastní síly i zdraví, naučit ho, aby se ovládal a nepodléhal okamžitým dojmům a aby úzkostlivě napjatou pozorností vlivů často bezvýznamných neposiloval. Mravní síla vůle, silná morální resistence jsou nejlepší ochranou zdraví tělesného, zvláště i nejlepším praeservativním prostředkem proti nervóse.

Auctor opět vyslovuje se proti materialismu, velebí morálku altruistickou a velice cení filosofii i náboženství: *»Es ist geradezu gefährlich, ohne Religion oder ohne Philosophie durchs Leben zu gehen. Eigentlich könnte ich, ohne den Gläubigesinnten irgenwie zu nahe zu treten, ganz*

kurz sagen: ohne Philosophie; denn die Religion an und für sich übt nur dann einen tatsächlichen Einfluss aus, wenn sie bei ihren Anhängern eine Philosophie des Lebens zu schaffen, ihnen die rechte »Kunst zu leben« beizubringen vermag« (104). Ke konci spisku nucen byl se ohraditi proti těm, kdož v jeho ličeních žen nervósních a hysterických viděli obraz svých vlastních manželek a nemohli prý se zdržeti, aby jim to ne zrovna šetrně vytkli; také prý některé »něžné« přítelkyně předčítaly z podobných důvodů knížku svým »nervósním« známým. Patrně, že zlomyslnost lidská bývá často dost vynalézavá. *Kd.*

Dr. Gustav Hergel: **Willensstärke und Urteilskraft, eine sozial-paedagogische Studie.** Wien und Leipzig, C. Fromme 1905, K 3.

Na lonském prvním mezinárodním sjezdu pro školní hygienu měl Dr. Hergel, ředitel gymnasia v Ústí nad Labem, řeč o přetěžování žactva, již tuto rozšířenou a přepracovanou vydal. Snaží se tu ukázati, že stesky do přetěžování jsou namnoze přehnané, a pokud spočívají na pravdě, že vina stihá daleko méně školu než druhé dva výchovné činitele, rodinu a život: zvláště dnešní ráz doby povrchní a těkavé, požívavé a nestálé, dnešní horečný shon po počtích a sportech a při tom nechut k vytrvalé, namáhavé práci jsou půdou, z níž rostou nácky nad přílišnou prací školní, ovšem i zlořád tištěných překladů, příprav, dispoic atd. »Willensstärke und Tatkraft verkümmern, Originale werden immer seltener, Dilettantismus in Wissenschaft und Künsten, Einseitigkeit, politische, nationale und konfessionelle Unduldsamkeit feiern ungeahnte — wenn auch kurze Triumphe.«

Přes to, že auctor shledává stesky do přetěžování upřílišeny, podává na základě školní praxe řadu 17 reformních návrhů, jež snadno prý by bylo lze provést. Tak navrhuje, aby učebné plány byly zrevidovány, vše zbytečné opakování odstraněno, učebná látka soustředěna, počet školních prací zredukován, zavedeno elementární vyučování moderním jazykům (francouzštině a angličtině), změněna universitní příprava k úřadu učitel-skému tak, aby kandidátu dostalo se intensivnějšího praktickomethodického návodu, aby dále v nejnižších třídách učili jen nejjobratnější a nejzkušenější učitelé, aby již přestalo neustálé vydávání nařízení a pokynů, jak má učitel si vésti, do škol obecných aby přijímány byly až dívky sedmileté, počet žáků aby byl obmezen, zkouška přijímací zrušena atd., zvláště pak aby obnoven byl zase starý živý kontakt mezi školou a rodinou.

Auctor celkem i při své konservativnosti — ta nejvíce se jeví v snaze za každou cenu udržeti neztenčeně jazyky klasické — má jiný smysl pro moderní směry ve výchování a jmenovitě nynější dobu po stránce sociální charakterisuje dojista úplně správně. Co dnešní škole vytýká, vše doložiti lze z praxe, a rady, jež tu podává, nejlépe ukazují, že i naše odborné kruhy netají se s přesvědčením, že oprav intensivních a brzkých je nepopíratelná potřeba.

K přednášce připojeny obsírné, snad až příliš obsírné poznámky (na 34 stran textu 66 stran poznámek drobným tiskem!), v nichž podány citáty z pramenů, příslušná vynesení školní, ba i celé básně atd. Název spisu je při své obecnosti málo případný. *Kd.*

Hans Leiser: **Ueber die geistige Ermüdung der Schüler.** Berlin Modern-Paedagogischer und Psychologischer Verlag 1905. 75 pf.

Také Leiser patří k těm, kdož v nynějším nářku do přetěžování žactva vidí mnoho dělaného a přehnaného a trefně praví (7): Übrigens ist der Ausdruck 'Überbürdung' unrichtig und irreführend; denn da alles Lernen und Studieren doch keine Bürde ist, kann von Überbürdung schlechterdings nicht die Rede sein. Sinn hat nur der Ausdruck geistige Ermüdung oder geistige Abspannung.

Jako Hergel tak i on přiznává, že něco pravdy na přetěžování jest, že však vinu nesou daleko více než škola sociální poměry (die Verlotterung der Gesellschaft im allgemeinen 11), jimiž zeslabeny jsou síly žactva: Nicht die Qualität des Unterrichtsmaterials ist die Ursache der geistigen Ermüdung und der Nervenschwäche, sondern vor allem Qualität des Schülermaterials (12). Velmi mnoho zla natropil též utilitaristický směr doby, přehnané požadavky rodičů, privátní učení hudbě, alkohol. Jako částečnou odpomoc navrhuje, aby na střední školu vstupovali žáci aspoň 11letí, aby domácí úkoly konali co možná nerušeně, nezabývali se přes příliš nepovinnými předměty, aby dále rozvrh hodin upraven byl dle těžkosti předmětů a hodiny tělocviku byly rozmnoženy.

Na str. 29 je zajímavý výrok o Rakousku. Auktor zmiňuje se o tom, že 20 let trvalo, než v Rakousku odhodlali se zavést pauzy mezi hodinami dopoledního vyučování, které již r. 1885 zavedeny v Giessenu: »Oesterreich gleicht hierin (wie auch in vielen anderen Dingen) einem Kinde mit langsamer Vorstellungskraft und geistiger Schwerfälligkeit.« *Kd.*

Gustav Ratzenhofer: **Der positive Monismus und das einheitliche Princip aller Erscheinungen.** (Leipzig, 1899, str. 157.)

V tomto spisu chtěl nedávno zemřelý¹⁾ známý sociolog podatí svůj světový názor, přes to, že prý po pádu systémů metafysických jest nyní všechna synthesa filosofická prohlašována za bezcennou. A proti tomu se staví R., vida příčinu nevážnosti filosofie ne v tom, že by nebylo vůbec třeba poznání metafysického, jak se někteří prý domnívají, nýbrž v tom, že základ systémů metafysických tvoří posud naivní přírodní poznání starověku; filosofie musí se přizpůsobiti našemu nynějšímu poznání, musí nechat staré své metody dialektické a přijmouti metodu pozitivistickou, vycházejíc od fakt daných zkušeností. Neboť vše, co víme, jest zkušenost; i kategorie myšlení, jež Kant ještě považoval za vlastní rozumu a priori, čas i prostor ukázaly se býti produktem zkušenosti. A stalo-li se to s tě-

¹⁾ Pozoruhodný jest jeho život. Narodil se 4. července 1841 ve Vídni. Vyučil se hodinářem, byl odveden jako prostý voják k vojsku, v němž dosáhl pak téměř nejvyšší hodnosti. Zúčastnil se válek r. 1859 a 1866 v Itálii a r. 1878 jako důstojník generálního štábu okupace Bosny. Tam mu, dle Gumplovicze, z vlastního názoru jasně vyvstaly před očima problémy života států a národů. Dráhu spisovatelskou zahájil pracemi vojenskými. Zabývání se historií vedlo jej později, jak sám praví, k studiím politickým, jichž výsledkem bylo 3svazkové dílo »Wesen und Zweck der Politik« r. 1893 a odtud k sociologickým, podaným ve spisu »Die sociologische Erkenntnis« r. 1898. Následoval pak spis, jenž jest předmětem referátu a r. 1901 poslední dílo jím vydané »Positive Ethik«. Spis, jenž měl tvořiti závěr celého systému, »Positive Kritik des Intellectes«, již nemohl uveřejniti; zemřel totiž na moři dne 8. října 1904, vracel se z kongresu v St. Louis, kdež přednášel o sociologii.

mito dvěma pojmy, jichž obsahu prázdna podstata mohla zajisté nejméně býti považována za kořeny svými tkvící v pozitivním poznání přírodním, oč jistěji se to prý stane s ostatními kategoriemi; jakmile pojmům kauzality, identity, pohybu, změny, formy, funkce atd. vezmeme podklad zkušenostní, stávají se prázdny, nepochopitelnými, nepředstavitelnými.

A přece operuje filosofie podnes jistými pojmy, aniž by je zkoumala s ohledem na zkušenost; takovými pojmy jsou hlavně substance, hmota a síla, ač prý přírodní vědy již ukazují na obsahovou prázdnotu pojmu substance pro filosofii a pojmu hmoty pro vědy přírodní. Hlavně obrací se R. proti pojmu hmoty; kdežto totiž každá z ostatních kategorií jest pochopitelná a empiricky dokazatelná, jest hmota nepochopitelná, její pojem jest prázdný, ona není empiricky nalezitelná. Nemáme prý nižádný důvod nebo dokonce důkaz pro její existenci, nemůžeme si ji ani bezprostředně ani srovnáním něco představit; jest to prý výtvar fantasie, který lidstvo nejdéle ze všech klamal.

Naše vědomí jakožto jediná subjektivní skutečnost není žádným výrazem hmoty (kein Ausdruck der Materie), nýbrž jest poznatelné jediné jako projev síly (Kraftäusserung). Energie, projevující se v přírodě, jsou tudíž jediné pozitivní, co z temna skutečnosti přichází v naše vědomí, — a představa prásily (Urkraft), jež působí, tvoří podklad těchto energií, jest jediné přípustná a myslitelná transcendentní představa o podstatě »věci o sobě«, rozhoduje R. (13).

Považovala-li metafysika substancí za transcendentní představu o »věci o sobě«, klade pozitivní filosofie na její místo prásilu. Podstatným potvrzením principu prásily jest prý to, že nutno byti ve světě jevů odepriti veškeru faktičnost, poněvadž následkem stálého vývoje universa může každé věci inherovati jen dění (Werden) — pojem to, jímž vyjadřuje se pohyb a jenž ukazuje na projevování se prásily jako na agens vývoje (17). Pro faktum pak, že energie jsou jediným, co o skutečnosti světa poznáváme, jest neznitelnost energie nejdůležitějším zákonem (13).

R. tím povyšuje prásilu za princip, na němž spočívají všechny jevy, jichž nekonečnost dochází výrazu modalitami energií prásily; tato sama jest prý však konstantní, jednoduchá a jednotná; prásila jest jím uznána nejen za příčinu všech jevů, nýbrž její podstata, totiž energie, proniká celým vývojem světovým; a tím jest získána také jednotná zákonitost.

Tato jednotnost příčiny a zákonitosti jejího působení odpovídá pak, dle auktora, onomu světovému názoru, pro nějž jsou zrušeny všechny hlubší protivy, a jenž se nazývá monismem. Celý svět jevů i s veškerým naším světem smyslovým, citovým i myšlenkovým přechází při tomto světovém názoru v přesvědčující kauzalitu podmínek a nutností. »Aby pak mohlo býti věeno, praví auctor slovně (18), v princip prásily, jest nezbytno provésti důkaz, že svět může býti na základě přírodních zákonů pojímán jako čistá, nepochybná a jediná emanace prásily.«

Důkaz ten lze prý podati hypothesou vývojovou, v níž prásila a zákony přírodní jsou jedinými předpoklady k vysvětlení světa, jeho dění a jeho jevů. Světový svůj názor odpovídající pak takto dokázanému principu prásily nazývá R. pozitivním monismem (18).

Provedení takovéto »positivní hypotézy vývojové« jest věnována největší část celého spisu. Autor chce tu řešiti problémy kosmologický, fysikální, chemický, biologický, psychologický a sociologický.

Přistupuje k problému kosmologickému, ohraničuje si jej hned, poněvadž řešení jeho v plném obsahu jest vůbec nemožné. Právě tak jako nejsme prý s to chápati prostor a čas jako obmezeny, právě tak málo můžeme usouditi, zda svět náš jest nekonečný nebo zdali obmezený plyne v nekonečném prostoru; právě tak prý nepronikneme k počátku nebo ke konci kauzality jevů jako se přírodním vědám nepodaří vysvětliti věčnou změnu jevů. Jíti za tyto hranice bylo by dle R. imaginární transcendenci, jež nemůže nikdy býti oborem pozitivního myšlení; má však prý lidstvo i věda nevyhladitelný zájem na tom vysvětliti jevy uvnitř těchto hranic, obor to reální transcendence, t. j. zjistiti hypotetické příčiny, jež mohou býti podkladem vývoje našeho vnímatelného světa (20).

S těmito výhradami přichází nyní autor k vlastnímu problému kosmologickému. A tu hned zase postuluje prostor jakožto předpoklad, jenž jest spojen s každým jsoucím. Tento světový prostor, v němž vývoj se děje, nemůže prý býti prázdným, neboť nic neodporuje prostoru myšlenému jako realita. Jest vyplněn prásilou, jejíž podstata jest v každém směru nevyzpytatelná a jež tudíž (!) musí odpovídati všem oněm předpokladům, které se připisují substanci, aniž bychom byli nuceni bráti v počet nějakou materiální bytost. R. přijímá pro jistou periodu ve vývoji všehomíra okamžité, stejnoměrné rozdělení prásily, spočívající na její úplné jednoduchosti. A z působení této prásily se mu nyní vysvětluje všechno.

V tomto souhrnu prásily působila atrakce jako nejprimárnější energie, stanoví dále; projevovala se jako kohese, čímž prásila udržována v souvislosti. Sesílením atrakce směrem ke středu masy stává se atrahující působení všech částic gravitací. Body, z nichž atrakce, kohese a gravitace vyzařují, nazývá R. »Urkraftpunkte«. Tyto silobody plynou v prostoru, každý udržován ve své zvláštnosti sférou odpuzovací; s ní tvoří dohromady praatom. Ony body reprezentují pozitivní hodnotu energií, ony obaly odpuzovací (Abstossungshüllen) hodnotu negativní; síla tkví vždy v oněch »+Urkraftpunkte«, jež jedině mohou projevovali energie, kdežto jejich »— Abstossungshüllen« energie en přenášejí (26). Vesmír se tedy skládá z praatomů, jichž +silobody mají pozitivní snahu shušťování (atrakce) a jichž —obaly sil mají negativní snahu rozvolňování se; obsah vesmíru jest dnes jako vždy v budoucnosti týž, jen vzájemná poloha oněch +bodů a —obalů se mění atrakcí. Těmito projevy energií vysvětluje R. postupně celou stavbu světa i řád světový jako následek mechanických zákonů. Kontrakce a repulse, toť vývojový zákon světa. Toto rozlišení působících energií v kontrakci a repulsi náleží dle auktora k nejdůležitějším ideám kosmologie (58).

Vzájemným jejich působením jest stanovena fysikální a chemická povaha těles, čímž se dostává R. k problému fysikálnímu a chemickému. Příkladem budiž jeho vysvětlení agregátního stavu těles: plyny jsou dle něho ony látky, které následkem relativně malého počtu +silobodů mají malou kohesi, ale velké —obaly sil; tekutými jsou ony látky, u nichž —obaly se vyskytají aspoň v takovém počtu, že nastává přes kohesi přeshnutí atomů nebo molekul; u pevných látek jsou pak —obaly tak redu-

kovány, že atrakce + silobodů ztěžuje nebo i zamezuje přechnutí atomů přes hranici pružnosti. Vzájemným působením oněch energií vznikají také adheze, afinita, teplo, světlo, elektřina jako modalities jedné a téže prasyly.

Také naše země byla účastna na vývoji všech vyčtených modalit prasyly; její z kontrakce plynoucí zahřátí stalo se pak pramenem energie repulsivní, kterou se vytváří povrch zemský. Nastává perioda tvoření se kovů a rud krystalisací ze stavu roztaveného, potom soli tím, že Cl, F, S a část uhlíku vcházejí ve vyšší sloučeniny a tím tvoří látky kůry zemské. Konečně vznikají sloučeniny dusíkaté a uhličité.

Tím dostáváme se v periodu vzniku organismů, k problému biologickému.

Vývoj organismů není dle R. nijak novým zjevem v přírodě, nýbrž jen nutným a jedině myslitelným pokračováním ve vývoji prasyly.

Snahou + silobodů v prvkových atomech přitáhnouti z okolí ony látky, k nimž stává nejživější afinita, vznikají sloučeniny, jež vedle energií atrakčních vybavují i energie repulsivní; předpokladem organismu takového jest mimo jiné ono chemické složení, jež svou citlivostí reaguje na každý zjev energie, aniž by ale při tom ztratilo svou souvislost, a dále jest jím labilní stav, v němž přes výměnu součástí zůstává individuální integrita složení nedotknuta. Charakteristikem života jest tedy 1. absolutní závislost na příslušném tělese světovém a jeho podmínkách životních při relativní samostatnosti ve formě a úmyslech, a 2) rozmnožování organismů, jevíci se v tom, že atrakční energie, jež u látek neorganických působí hromadění mas buď ve formě krystalické nebo amorfni, u organismu modifikována onou tendencí individualistickou separuje centra sil, aby vytvořila nová individua atrakční.

V sledování svého cíle, prokázati totiž jednotnost příčiny všech jevů, dostává se auctor nyní k oboru psychologie. Jelikož řasa v souhlase se snahami afinity chlorofylu spěje k světlu, kdežto nálevník naopak hledí uniknouti do stínu, aby mohl udržeti tekutý stav svého albuminu, mluvíme o pocitu (*Empfindung*) obou pro potřebu každému z nich vlastní. Kdežto však pocit ten má u řasy za následek jen bezprostřední působení afinity tím, že sleduje afinitní snahy výměny látek s rostoucí intenzitou světla, pozorujeme u nálevníka prostředné působení onoho pocitu. Neboť mezi osvětleným místem a hledaným stínem jest zajisté propast, jež může býti přeskočena jen stupňovaným napjetím energií; aby to však bylo možno, musel prý onen pocit vzbuditi nějakou představu a nějaký úmysl, modalities to působení energií původu kontraktárního a repulsivního. Představa jest působením okolních projevů energií na vlastní silovou konstelaci. Inherentní zájem, t. j. individuální snaha plynoucí z látkové konstelace organismu, nutí k provedení úmyslu vůlí, t. j. potenciální energií připravenou v organismu k ukojení inherentního zájmu. Tak i vědomí jest jen repulsií oproti vnějším energiím k zachování integrity látky ve všech možných případech vnějšího působení, tak i myšlenka jest jen představa o způsobu nutného opětného ustavení, v látkových konstelacích porušené rovnováhy potenciálních energií.

Vědomí jest nejvyšším virtuálním, vůle nejvyšším aktuálním výkonem prasyly.

Jsou tedy dle R. psychologické pojmy jen substitucemi a nominacemi pro projevy energií a funkce ony jsou jen vyššími stupni výkonů energií v přírodě vůbec.

Vývojem těchto k vědomí, pocitu a představám překlenují živoucí bytosti vždy větší propast časovou i prostorovou mezi počátečným bodem energie a jejím bodem vyrovnání. Tak vyplňuje záhy zájem fyziologický myšlenky živočichovy, ježto předvídá daleko potřeby výměny látek a dovede předem odměřiti všechny s nimi souvisící následky boje o život. Toto zdokonalení vědomí jest prvním působením sociálním, s nímž se setkáváme; tím přecházíme k problému sociologickému. Přebytku svého nahromadění látek užívají již nejnížší živočichové k udržení svého druhu a to dělením; k zájmu fyziologickému přistupuje zájem rodový (Gattungsinteresse). S vyšší intelektuálního vývoje stává se z onoho zájem individuální a z tohoto zájem sociální. Pud po zachování rodu během vývoje rozšiřuje se již u zvířat na celé stádo, u člověka pak na vlastní kmen, národ a konečně celé lidstvo; zájem rodový zakládající se původně na pouhých vztazích pohlavních zvedá se k zájmům souhlasného citění a myšlení — k zájmu sociálnímu. Kdežto tedy individuální látková konstelace člověka jest chráněna zájmem fyziologickým a dále vyvíjena prakticky i intelektuálně zájmem individuálním, zajišťuje zájem rodový trvání druhu v jednotlivci a zájem sociální ve skupinách a ve velkém.

Zdokonalení intelektu vedlo lidi konečně ve snaze obepnouti všechny obory zájmů k tomu, aby pronikli až za hranice možného poznání aspoň ve svých myšlenkách. Tento zájem transcendentální vyvolává představy, jež dle toho, vycházejí-li ze zájmu individuálního, doufají v trvání individua mocí osobního Boha, nebo prýští-li ze zájmu sociálního, spokojují se zaniknutím v božstvu nebo ve vesmíru prasily. Člověk dospěvší na tento stupeň, praví R., dosáhl za nynější periody vývoje nejhlubšího poznání, jež ani empiricky ani spekulativně nemůže překročiti; za ním vládne nekonečnost prostoru a času a nevyzkoumatelná kausalita působení prasily.

Tím provedena jest vývojová hypotéza Ratzenhoferova, dle níž celý vesmír jest prostě emanací prasily. Důsledky z tohoto svého světového názoru podává v kapitole poslední. Vzrůst monismu jest dle něho jednou z nejvíce dalekosáhlých změn v lidském světě ideovém, monismu ovšem důsledného, jenž zákonnost jevů smyslových rozšiřuje i na svět intelektuální a tak dokazuje jednotnost příčiny všech jevů a tím zároveň souhlas řádu světového s mravním principem. (150.)

Tím počíná prý člověk býti vědomým účastníkem tohoto vývoje; přehlíží tím obor síly a možné působnosti svého druhu, v níž nyní, co mu skýtají příroda a jeho existence, v ní také, oproti jakým záhadám stojí. Člověk se pozdvihuje tímto názorem od individualistického k sociologickému intelektu. Klamy sama sebe mijejí a na jich místo nastupují očekávání a požadavky na život, jež dávají mu poznávání jeho úkol o sobě i ve společnosti. Zaniká teleologie a nastupuje filosofie zájmů, osvícená poznáním svého rozsahu a své obmezené splnitelnosti. Filosofie stane se účelovou a tím vůdkyní všech věd i všech praktických úmyslů. Mučivá záhada lidského určení, sfinga starých, zapadá před pozitivním monismem a v mysl naši vchází klid resignovaného ujasnění o faktech naší existence. Tím pře-

stává také otázka po našem »odkud« a po našem »kam« býti záležitostí praktických zájmů a stává se záležitostí subjektivní, záležitostí vnitřní zbožnosti, plynoucí z vědomí, že vše jest emanací nekonečné prasíly v rámci její jednoduché, nezměnitelné zákonitosti.

R. praví sám v kapitole »Zur Kritik des positiven Monismus«, že se nebude diviti, prohlásí-li některý recensent jeho filosofii za »baaren Wahnsinn«. Toho se obávati nemusil; před tím chrání jej již jeho snaha budovati na nejnovějších vymoženostech věd přírodních, hlavně fyzikálních. Myslím však, že také málokterý recensent prohlásí jeho »pozitivní monism« za dokázaný. Dokázáno jest tímto spisem opět jen to, že jest nám nemyslitelná a nepochopitelná každá představa o »věci o sobě«, monistická právě tak jako dualistická, síla právě tak jako hmota. Jak může monism vysvětliti na příklad vznik atrakce a repulse, těchto protivných si, primárních energií z téže prasíly? Jest vyvrácením obvyklé námitky, že nemůžeme si představit sílu, jež by nepůsobila opět na něčem, co není silou, rozhodnutí Ratzenhofrovo »wir müssen uns losringen von der naiven Vorstellung, dass die Urkraft an etwas haftet«? Jak můžeme si představit vyzařování prasíly z neprostorných bodů (Urkraftpunkte)? Oč vysvětlitelnější jsou nám jeho — Krafthüllen nad hypotézu etherovou, kterou jimi chce nahraditi? Záhada nad záhadu. Snad jest pravdou, že jevy biologické, psychologické a sociální jsou projevem týchž energií jako jevy neorganické; ale auctor toho, na těch několika stránkách, jež těmto problémům věnoval, rozhodně nedokázal. Nezbyvá tedy než v »Positivní monism« Ratzenhoferův — věřiti.

L. B.

Henri Lichtenberger: **Heinrich Heine als Denker.** Autor. Uebersetzung von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Dresden 1905. S. VIII und 312. *)

Dějiny filosofie, sblížující se vždy těsněji s historií kulturní, rozšiřují a prohlubují stále svůj úkol. Vedle podrobného popisu a kritického rozboru učení a názorů předních myslitelů, jimž byla filosofie vlastním obsahem života a zkoumání, podávají vždy častěji zevrubnou charakteristiku sociálně psychických period lidského myšlení po stránce filosofické a získávají tak případné a přirozené pozadí, na němž se rýsují průkopné osobnosti vlastních zástupců filosofie. Pro tuto charakteristiku sociálně psychických period nelze si představit prostředku úspěšnějšího, než jest detailní studium vůdčích duchů, vyniknuvších na kterémkoliv poli kulturním, byť i byli úplně cizí filosofii profesionální; tak mluví se dnes v dějinách filosofie o Goetheovi jako filosofu, o filosofii Wagnerově, o Carlyleovi jako filosofu, ač duchové tito naprosto nemínili se stavěti po bok vlastním filosofům své doby, Goethe Kantovi a Hegelovi, Wagner Schopenhauerovi a Hartmannovi, Carlyle Millovi a Spencerovi.

Pro filosofickou charakteristiku sociálně psychické periody třicátých a čtyřicátých let, jež v dějinách filosofie jest vyznačena vznikem a mo-

*) Německý překlad, za jehož spolehlivost a jazykový půvab ručí již jméno překladatelovo, vyšel současně s francouzským originálem »Henri Heine penseur«; proti originálu má překlad značnou výhodu tím, že všechny citáty jsou v původním jazyce a původním znění; jest též pravděpodobno, že německá literární historie bude vždy citovati dle německého překladu toto dílo, jež může ji naplňovati oprávněnou závěstí.

hutněním levice Hegelovské, sotva může býti studia poučnějšího, než studium názorů a idejí Heinricha Heinea, bez odporu nejskvělejšího literáta onoho pohnutého údobí. Myšlenky i formy dvou národů skládají rázovitě jeho dílo, literární umění s tendencemi politickými a sociálními mísí se v jeho hořecné činnosti, zájem filosofický s mocnou silou citění náboženského ovládá jeho živého ducha, akce politického radikalismu hlásí se tu vedle socialistické propagandy, nejrůznější vlivy kříží a překonávají se tu: jak bohatý to námět pro historickou kritiku filosofickou! Leč podobná kritika přináší celý řetězec obtíží a nesnází. Vlastní tíha významu Heinova patří jeho lyrice, o jejíž originalnosti a sugestivní moci není disputu ani u nejzarytějších odpůrců; prosaická jeho díla, obsahu historického, politického, kritického a kulturního, nemají ani umělecké stkvělosti, ani společenského vlivu jeho poesie a dají se vznikem, formou, stylem a účinkem nejbližší přiřaditi k podceňované literatuře žurnalistické, byť v ní zaujímala místo zvláště vynikající. Leč Heine není básníkem pouze s hlediska hodnoty a významu; jest jím samou organizací své individuality. I tam, kde historicky vykládá, kde kriticky soudí, kde politicky útočí, kde sociálně propaguje, podléhá a úplně se vzdává dojmu a z impresionistického pojetí světa a života živí svoji smělou fantasií, svůj překypující cit, svůj přebroušený intelekt: jako jest málo charakterní důslednosti v mravním vystupování tohoto muže příliš často odsuzovaného pro bezcharakternost, tak málo jest konsekvence v jeho myšlenkovém díle, vyvíjejícím se čarou mnohokrát zlomenou a stále přerývanou. Heineův impresionism — neboť u málokterého velkého moderního básníka, vyjímaje snad Verlainea, lze užiti větší měrou tohoto terminu běžného ve výtvarném umění — skutečně hromadí nesnáze studiu; vedle impresí světa duševního jsou tu činny i impresie otřesené, churavé fyse Heineovy; jsou tu i impresie literární tak vysokého stupně, že začasť jeví se Heine pouhým brilantním mluvčím cizích názorů.

I jest velikou zásluhou, nedá-li se filosofický historik literární odstrašiti ani soustavou těchto obtíží ani strannickým hlukem vířícím mezi obdivovateli i odpůrci památky Heineovy a vzkřísí-li po průpravné analýse myšlenkové dílo Heineovo v souvislosti s myšlenkovou povahou údobí, jež Heine tak výrazně představuje. Tuto chválu beze všech restrikcí dlužno vzdáti nově knize známého filosofického essayisty, Henriho Lichtenbergera, profesora v Nancy, jenž svůj pronikavý smysl pro filosofické vyšetření vztahů moderního Německa a moderní Francie i svoje hluboké pochopení pro vlastní náplň současné myšlenky evropské znamenitě dokumentoval knihami o Wagnerovi a Nietzscheovi, z nichž tato i u nás dobře jest známa.

V díle *«Henri Heine penseur»* vymezil si Lichtenberger přesně svůj úkol; nechává zcela stranou Heinea básníka, který i ve Francii byl opětovně rozebrán s kritickou jemností i jistotou, studuje jeho názory náboženské a politické, především v době 1831—1849. Předcházející doba mládí, plná kolísání, zvrátů a krisí, jest předešlou, Heineovo postupné umírání, trávající sedm let, kdy se jeho směle vztyčená myšlenková budova zoufale řítí, jest tragickou dohrou oněch dvaceti let, kdy Heine jako tribun stále zaměstnával zraky Německa i Francie.

Do literárního a veřejného života vstupuje Heine v dvacátých letech

minulého věku s krajním pesimismem a radikalismem. Nervosní, chorobou skličovaný jinoch poznal trpkáklamání v lásce i v povolání, naplňován byl odporem k své profesi i k běžným veřejným poměrům, do jichž zákulisi nahlédl, a ozbrojoval se vůči tomuto pesimismu ironií a posměchem. Kolísaje z domova mezi křesťanstvím a židovstvím, náboženskostí citu a fantasie i osvícenským pozitivismem, počal brzy boj proti každé hierarchii-proti každému dogmatismu, proti každé pozitivní víře. Vychován od dětství v kultu Napoleona, jenž se mu zdál dědicem francouzské revoluce, přinášeje z porýnské vlasti odpor proti Prusku, chovaje od studentských let nechut k utopistickému vlastenectví idealistických buršáků, zahájil již tehdy své útoky na německý patriotism, pruskou monarchii, feudální šlechtu. Tak pln hněvu, ale též ideového zmatku přišel r. 1831 do Paříže. Teprve tehdy vyhranily se jeho jak náboženské, tak politické názory. Heine stal se oddaným stoupencem hnutí Saint Simonova hlavně po stránce náboženské a sociální, míjeje zcela hospodářský podklad jeho. Sociálně přijal pracovní organizaci Saint Simonovu, jež osvobozovala lid a odstraňovala despotii, aniž při tom hlásala úplnou rovnost a popírala vůdčí úlohu duševní aristokracie; aplikuje požadavky Saint Simonistů na Německo, očekával Heine velkou sociální revoluci. Víře té zůstal věren i později, když se Saint Simonovská obec rozpadla a když Heine se sdílel o socialism Marxův; neklada váhy na politickou formu vlády a budě tak nejkřutější záští republikánů, útoče na Prusko zbraněmi tábora socialistického, pokládal za hlavní problém budoucnosti velkou revoluci společenskou.

Daleko významnější jest vliv Saint Simonismu na náboženské názory Heineovy: z Saint Simonova »Nouveau Christianisme« a Enfantinovy »Exposition de la doctrine de Saint-Simon« přijal pantheism s imanentním božstvím, přijal synthesu principu sensualistického a spiritualistického, přijal hesla »la réhabilitation de la chair« a sloučiv tento radostný pantheism s Hegelovou filosofií, vypracoval se k oné filosofii dějin, již známe z jeho obou důležitých děl »Die romantische Schule« (1833) a »Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland« (1834).

Zde s oslnující duchaplností, s kaustickým vtipem, se stkvělým darem charakteristiky vyvíjí logicky filosofický pantheism a slunnou, životu přisvědčující morálku z německé filosofie, kterou případně nazývá obdobou francouzské revoluce ve světě duševním; tu klade se vzácným bystrozrakem úkoly budoucnosti, tu nalézá spolehlivá měřítka pro literaturu, především romantickou. Jsou to léta nejkrásnější činnosti Heineovy.

Pak potměšilá vleklá nemoc přináší úplný obrat: strašná muka vedou k zoufalství, pesimism mladých let se vrací, náboženský zájem se stupňuje. Imanentní pantheism jeví se básníku pouhým zakukleným atheismem, a Heine volá zas k osobnímu Bohu. Nestává se vyznavačem nižádné církve, neslibuje si od náboženství ani tělesné úlevy, ani posmrtných výhod, nemiluje svého Boha a nepozná onen filosofický amor fati, charakterisující všecken náboženský svět západu; jeho Bůh jest trestající, přísný Jehova.

I politicko-sociálně zatahuje se duševní obzor Heineův: velká sociální revoluce, kterou bezpečně předpokládá, jeví se mu jako těžké nebezpečí pro vysokou evropskou kulturu. Konečně přichází hrozná váhavá smrt a přináší osvobození.

Každý psycholog ví, že tragický epilog Heineova obratu nevyvrací pranic z jeho předchozích názorů a že jen jesuitská logika může z něho těžiti pro svůj boj proti myšlenkám, jichž Heine byl sčatečným bojovníkem. Bylo-li by shrnouti do několika vět význam myšlenkového díla Heineova, vyhovovala by snad tato formule: Heine, ač nadáním a povoláním básník, představuje přece jasně myšlenkový obrat německé inteligence 30. a 40. let XIX. věku pod vlivem francouzského Saint Simonismu a německého Hegelianství od theismu k pantheismu, od mravního kategorického imperativu k naturalistické a sensualistické morálce, od pozdního romantismu k moderní skutečnosti, od liberálního radikalismu k socialismu. Lze-li Heineovo myšlení již dnes shrnovati do formulí tak koncise, jest to právě zásluhou H. Lichtenbergera a jeho výtečné studie.

Arne Novák.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Новый Путь 1903—1904. Вопросы Жизни 1905. Cena 8 rublů.

Měsíčník Novyj Put' byl založen za účelem vypracování nového náboženského ideálu. Zvláště horlivé účastenství v něm měli Merežkovskij a Rozanov, pak celá řada básníků, povídkářů, esayistů ze symbolistického a dekadentního tábora. V Moskvě byl založen náboženský kroužek, zprávy o jeho seděních se tiskly v Novém Puti, ale ne vždy, poněvadž pravoslavné censure málo se líbily takové svobodné výklady zkamenělé svátosti. Počínaje říjnem 1904 vydání žurnálu bylo přeloženo z Moskvy do Petrohradu a hlavními redaktory se stali filosofové S. Bulgakov a N. Bezdžajev, čím časopis velice získal. Novyj Put' má ráz liberální, jest prochnut filosofií Solovjeva, což přímo doznává Bulgakov, a ochotně poskytuje místo pracím symbolistů. Od nového roku jest přejmenován na Voprosy Žizni (Otázky života). Často bývá k němu připojen osudný lístek barevného papíru, z něhož se dovídáme, že ten neb onen oddíl z příčin »nezávislých na redakci« nemohl býti uveřejněn. Až posud daly oba tyto žurnály celou řadu znamenitých prací; Bulgakov sepsal velký článek Carlyle a Tolstoj, Čechov jakožto myslitel, Bez plánu. »Tragedie lidstva« Emericha Madacha, množství recensí a zpráv ve svém feuilletoně. Bezdžajev kromě svého novinářského denníku »Filosofie a život« poskytl článek Tragedie a všednost (Tragedija i obydenost), totiž kritiku spisů Šestova Dostojevskij a Nietzsche a Apotheosa »bezpočvennosti«, pak Krise racionalismu v současné filosofii (posouzení odmítavé Windelbandových Praeludií), kn. Jevgenij Trubeckoj: Metafysické podmínky Idey Dobra, symbolista Václav Ivanov: Náboženství Dionysia, Šestov: Tvorba z ničeho, — odsouzení Čechova jakožto beznadějného, nefilosofického, či spíše antifilosofického pesimisty, což jest v úplném rozporu s růžovým líčením Bulgakovova obrazu Čechovamyslitele; Volžskij velmi důkladnou a rozsáhlou stat Mystický pantheism V. V. Rozanova, Jiří Čulkov, kritik žurnálu, článek Poesie Vladimira Solovjeva, Davydov »Amoralism Nietzscheův a idea dobra«, jakož i v Novém

Puti »Morálka povinnosti a idea autonomní osobnosti«. Připojíme-li k tomu v Novém Puti stať Novgorodcovu O filosofickém ruchu našich dní, Losského O poznání konečných cílů, Aleksějevův Rozklad marxismu i Geršenzonovu charakteristiku znamenitého idealisty N. V. Stankeviče, máme zajisté před sebou takou řadu článků, že si ani při krátkém trvání žurnálu více přát nemůžeme. Upozorňujeme, že jsme vytkli pouze stať filosofického obsahu, který ovšem tvoří základ celku. Kritika knih, beletrie, publicistika, ekonomistické přehledy atd. činí čtení »Otázek Života« velmi poučným a zajímavým. Doporučujeme ho každému, kdo se chce blíže seznámiti s myšlenkovými proudy ruského života, s filosofií v ruchu společenského života.

Věsy. (Вѣсн. Вага.)

Tak se nazývá žurnál menšího objemu, který už druhý rok vydávají moskevští symbolisté a dekadenti; poněvadž si všimají velmi pilně filosofie, musíme si jich též my všimnouti, tím spíše, že skutečně většina z nich jsou alespoň dobrými diletanty filosofie. V popředí stojí oba básníci Balmont a Brjusov, avšak hlavními theoretiky symbolistické filosofie jsou Andrej Bělyj a Vjačeslav Ivanov. Věsy jsou především žurnálem kritickým a v té příčině vši chválily hodným. Na Rusi až posud jest kritika příliš strannická, řídící se politickým přesvědčením; této chybě hledí odpomoci Věsy a krátce sice, leč velmi správně a určitě posuzují z ruské a evropské literatury vše, co dle jich soudu stojí za posouzení, řídíce se při tom jedině uměleckým měřítkem.

V předmluvě k prvému sešitu podotýká redakce, že vzorem jim jest anglické Athenaeum, francouzský Mercure de France, německé Litterarisches Echo a italské Marzocco. Beletrie jest zásadně vyloučena; členové redakce Věsů uveřejňují tyto své práce v Novém Puti a Voprosech. Z cizích literatur nejvíce pozornosti jest věnováno francouzské, pak německé, slovanské literatury — jako vůbec v ruských žurnálech — jsou docela opomenuty; ostatně z české literatury jsme tam vypátrali krátkou poznámku o Klovských Povídkách a Neumannových básních, vydaných redakcí Moderní Revue; v roku 1905 slíbeny jsou příspěvky z »Čechie« z pera W. Rounta; až posud ale p. R. oznámil pouze knihu A. Procházky Odilon Redon. — Theoretické články Věsů vyznamenávají se zvláštním jazykem, vlastním symbolistům, ale přece v nich bývá jádro dobré; nejpilněji psali Brjusov, Bělyj, Ivanov a Balmont; z filosofických článků zasluhuje naší pozornosti Bělého Kriticism a symbolism; jeho Apokalypsis ruského básnictví, ve kterém velebě básně Solovjevovy hledí dokázati, že poesie dosáhnoucí vyššího bodu rozvoje, stává se filosofií; v článku jest mnoho mystického, nač upozorňujeme na jiném místě (v Osvětě); v posledním květnovém sešitu Rozanov píše Něco o překrásné přírodě a V. Ivanov o triádě esthetických osnov, t. j. o vznešeném, překrásném, chaotickém. Při studiu ruské mystiky nutno seznámiti se s obsahem Věsů; při studiu ruské literatury zvláště s filosofického stanoviska jsou též Věsy velmi užitečné, alespoň nevíme, kde by lépe byly posouzeny, a sice bez dlouhých řečí, poslední díla Andrejeva neb Gorkého. V této, druhé své části — kritice knih — vysílají se Věsy svého výstředního, časem směšného slohu.

J. Mikš.

Oesterreichische Rundschau. Band III.

V článku »Christliche und stoische Ethik« srovnává profesor Dr. Paul Feine etiku křesťanskou se stoickou na základě prací Arnimových »Stoicorum veterum fragmenta, Volumen alterum a Volumen tertium« vydaných v Lipsku u Teubnera r. 1903.

Nejdůležitějším společným znakem křesťanské a stoické etiky je ta okolnost, že obě jsou vybudovány na podkladě náboženském. Pro etiku křesťanskou je to samozřejmo. Všechny požadavky spočívají zde na vůli boží, jež na člověka působí a jsou tedy prostě dány náboženským postavením člověka k Bohu. Základní myšlenkou křesťanství jest myšlenka o říši boží. Říše boží jest však okruh vlády boží, okruh, v němž uplatňuje se toliko vůle boží.

Než i vlastní kořeny stoického systému mají náboženský smysl.

Tento zjev souvisí na jedné straně se všeobecným směrem filosofie poaristotelské, jež nesnažila se rozšířiti vědecké poznání, nýbrž měla sloužiti praktickým potřebám člověka. Po zániku řecké samostatnosti pod nadvládou macedonskou a později pod nadvládou římskou viděl řecký člověk, že jest odkázán na sebe sama a byl nucen navykati si hledati míru štěstí a neštěstí ve svém vlastním nitru. Odtud počínaje shledáváme bližší a dokonalejší přechod k náboženskému nazírání na svět. Na druhé straně měla veliký vliv na vybudování stoického systému filosofie platónská. Vždyť stoická škola filosofická chce překonati dualism platónsko-aristotelský. Učení Platónovo jest však v podstatě náboženskou spekulací a rovněž jeho etika má náboženský základ. Tak Chrysippovi, vlastnímu reprezentantu stoicismu, učení o bozích jest mu zakončením a »posvěcením« systému. Zejména v nejmladší škole stoické vystoupila praktická potřeba ještě více do popředí, jak toho celý časový směr vyžadoval, tak že Seneka a Epiktet jsou spíše učitelé morálky než spekulativními filosofy. Při tom dá se pozorovati, jak postupně od Cicerona k Senekovi a k Epiktetovi stále silněji a silněji se zdůrazňuje náboženský podklad mravního jednání.

Ale i obsah náboženského představování a jeho zúčelnění (Abzweckung) stýkají se různým způsobem v křesťanství a v stoicismu. Jest sice u stoiků pojem Boha více materialistický a pantheistický, v křesťanství přísně spiritualistický a theistický, ale tento rozdíl vynikal přirozeně méně, jakmile se stávala cena stoického systému praktičtější a tudíž důležitější než představa, že Bůh vše proniká, vše svými silami ovládá. Z toho vyplynula etická konsekvence, že jest cílem člověka vejíti v souhlas s tímto otcem všehomíra. Tak nalézáme u stoiků názory a požadavky, jež působí na toho, kdo se neseznámil s materialistickým podkladem stoicismu, jako myšlenky křesťanské. V popředí jest učení o Bohu tvůrci, pořadateli, milujícím otci, učení o lidech, dětech božích a o božské prozřetelnosti.

Leč vedle shody naskýtá se mezi oběma charakteristický rozdíl. Ve stoicismu spočívá poznání Boha a z něho vyplývající pravé náboženské a mravní chování člověka na svobodném rozhodnutí jeho vůle (Willensentschluss), na schopnosti, již má člověk užívat jako bytost rozumem obdařená. A je-li člověk, bytost rozumem obdařená, jen částí celku, který jest proniknut božstvem, jest na něm, aby toto své postavení si uvědomil. Vše transcendentní, jako na př. nesmrtelnost duše a posmrtný život jest vyloučeno. V křesťanství spočívá však poznání Boha jako otce a uvědo-

mění si dětství božího na spasení (vykoupení) v Kristu, a schopnost jednati tak, aby jednání odpovídalo bohulibému a lidskému určení, na síle, již Kristus udělil lidem, údem své říše nebeské. Tato síla pojímá se jako něco transcendentního, co sice může na tomto světě zdomácněti, co jest určeno k tomu, aby proniklo tento svět, co však má původ svůj ve světě vyšším, než jest svět náš. Propůjčenou silou jeví se i láska, která si svět podmaňuje, kterou Ježíš požadoval od svých stoupenců, a která přišla na tento svět vlastně teprve v jeho osobě.

Z této příbuzné a přece značně rozdílné náboženské shody zásadní následuje požadavek, určující jejich postavení ke světu a jeho statkům. I tu vystupuje dalekosáhlý paralelismus, který při bližším ohledání dá poznati i rozdíly. (Oproti všemu národnímu partikularismu, jenž hrozi státi se signaturou dnešních národů, který též starověk ovládal a teprve v době pozdější počal ustupovati do pozadí, jest křesťanství podobně jako stoicismus nositelem tendencí po jednotnosti.) Pro etiku má však jiný zjev důležitější význam. Křesťanství i stoicismus velebi nadšeně duševní (vnitřní) svobodu člověka moudrého a zbožného, jeho povznesenost nade vším, co mu svět může klásti v cestu, jak o tom svědčí výroky Filonovy, Senekovy, Epiktetovy a Pavlův výrok. Tuto příbuznost své nauky s naukou křesťanskou poznal už Epiktet a jest nucen doznati, že to, co před ním se vznášelo jako ideál, v křesťanském životě stalo se skutkem. Jest však rozdíl v tom, že ve stoicismu jest suverenním pánem nad svým já člověk sám, v křesťanství je to však Bůh, jenž činí člověka svou milostí dokonale blaženým.

ak.

ZE SJEZDŮ FILOSOFICKÝCH R. 1904.

I. Druhý mezinárodní sjezd filosofický v Ženevě.

Podává dr. V. M. Kozłowski v Ženevě.

(Pokračování.)

Podstatnou známku této polemiky tvoří snaha dokázati, že theorie umění nepotřebuje žádného doplnění (jak tomu chtěl Schelling); naopak že dostačí sama k řešení všech otázek, položených filosofií totožnosti. Kromě toho Fichte klade důraz na to, že stanovisko kritické, zavedené Kantem a rozvinuté Fichtem, zůstává nepřekonatelným a vítězně vyvrací námítky Schellingovy. Tento polemický ráz spisů Fichtových po roce 1801 vysvětluje i užití nové terminologie, kterou si vypůjčil od Schellinga, i položení nových otázek. Není tedy nikterak třeba bráti útočiště k hypotese o nové fási rozvoje a změny v systému Fichtově.

Piat (z Paříže) ve své řeči »Ideje v posledních dialozích Platonových« (s výjimkou Parmenida, jakožto spisu neauthentickeho), dochází k závěru, že idee jsou odděleny od přírody, ne od mysli. Jsou určením bytosti a mysl sama jest jednou z ideí.

Birukov (z Onexu u Ženevy), mluví o »Základních myšlénkách filosofie Tolstého«. Základní myšlénkou jeho filosofie jest život, mající za základ ideu náboženskou, Boha.

Bůh zjevuje se v nás dvojím způsobem: jako rozum a jako láska. Život tedy, jehož vyžaduje tato filosofie, jest uskutečněním zákona rozumu a lásky. Život jest řízen snahou po dobru. Avšak dobro individuální nemůže ho uspokojiti. Rozpory morální najdou usmíření v lásce k jiným. Není však láskou dávatí přednost věci, která nám může poskytnouti nedokonalejší uspokojení našich tužeb, nýbrž stavěti všechny jiné bytosti nad prospěch vlastní. Taková láska jest pohnutkou jednání jedincových, podléhajících zákonu rozumu. Vzdání se prospěchů vlastních, zbavuje člověka všech výsad a ruší zákony: člověk nemá zákonů, má však povinnosti; neboť všeliký zákon spočívá na násilí. Zrušení zákonů přináší pravou rovnost a dělá ze zahalečů pracovníky ve službách lidstva.

Referent soudí, že nauka Tolstého jest v této příčině protivou socialismu, který se domáhá práv pro všechny, kdežto Tolstoj naopak doporučuje zřeknouti se jich.¹⁾

H. Struve (z Varšavy) poslal sdělení »O filosofii polské za posledních 10 let (1894—1904), kterého pro jeho povahu a obsaženost nelze podati v výtlahu.²⁾ Mluví se v něm o činnosti literární a pedagogické v oboru filosofie na universitách polských i na knižním trhu.

U následujících referátů můžeme uvést pouze titul. Neslyšeli jsme jich a nemůžeme o nich podati bližších informací. Jsou to: Tamarkin (docent v Berně) »O hře sil v kantovské kritice soudnosti«; Windelband (z Heidelberka), »O Comtovi a Fichtovi«; Brunschwig »O filosofii náboženské na Skyru«; Elsenhans (z Heidelberka), »O kritice rozumu Fr. Friesa«; Geijen (z Upsaly), »O moudrosti doktora Bohome« (filosofa a básníka švédského z 18. století).

IV. Sekce logiky a filosofie věd.

První sedění této sekce bylo zahájeno výkladem Navillovým (z Ženevy), »O pojmu zákona historického«. Filosofie má se zabývatí nejen tvořením, nýbrž také kritikou pojmů a odstraniti ty, které již pozbyly obsahu. K takovým pojmům patří také pojem zákona historického (na př. zákon evoluce, pokroku, tři stadií u Comta). Všecky zákony přírodní mají formu vět podmíněčných: nadejde-li jistý fakt, pak bude následovati i jiný. Naproti tomu zákony historické mají formu tvrzení kategorických, absolutních. V přírodopysce se děj nebo faktum nevysvětluje zákonem samým, nýbrž odvozuje se pomocí zákona z určitých fakt předcházejících: z prvních podmínek. Zákony Keplerovy jsou historické, — neboť vyjadřují faktum ve formě kategorické; mohou podlehnouti změně vlivem činitelů perturbačních; naproti tomu zákon Newtonův jest pravým zákonem a bude vždycky správným za podmínek a okolností jakýchkoliv. Evoluce organismu může býti přerušena smrtí. Zákony historické nejsou vše-

¹⁾ Snadno lze postřehnouti blízkou příbuznost nauky Tolstého s náhledy Carlylovými. I o něm můžeme říci to, co dějiny filosofie pověděly o Carlylovi. Ačkoliv oba zdánlivě stojí na různém stanovisku od socialismu, připravují mu ve skutečnosti půdu přísnou a zásadní kritikou individualismu a intelektualismu.

²⁾ Ostatně vyšel (německy) v předposledním sešitě »Archiv für Geschichte der Philosophie«.

obecné, ani nutné, jako zákony přírodní. Jsou náhodným výsledkem sloučení zákonů vědeckých s podmínkami danými ve skutečnosti. — Z toho řečník dále vyvozuje důsledek praktický: rozlišování mezi fatalismem a determinismem, jež zavedl Leibniz, jest neodůvodněno: obě tato učení jsou stejně nepříznivá svobodě. Determinism totiž přeměňuje podmínečný charakter vědění v kategorický.

V diskusi účastní se Peano, Lalande, Kozlovski a Boutroux (syn).

Itelson (z Berlína) podává dva komunikáty a to: »O reformě logiky« a »O logice mathematické«. Nynější logika dle jeho mínění poskytuje obraz paradoxní, skutečně pohoršlivý.

Mezi četnými definicemi této vědy převládá tvrzení, že logika jest věda o zákonech myšlení; ale o jakých zákonech? Zdali o zákonech přírodních či normálních? A mluví-li se o zákonech normálních, čím jest potom myšlení normální? Dále praví jiní, že logika nezabývá se myšlením, nýbrž jeho předměty. Zdaliž ji však v tomto případě nesměšují s ontologií?

Logika jest věda o formálních vztazích předmětů; neobírá se poměrem předmětů k myšlení; věda o správných soudech jest theorie poznání, věda o vnitřních procesech jest psychologie; matematiku Itelson definuje jako vědu o předmětech uspořádaných. Analogie mezi logikou a matematikou spočívá v totožnosti metody; tato totožnost nezáleží v tom, že obě vědy užívají symbolů, (to činí také hudba a chemie), nýbrž v tom, že obě zabývají se skupinami předmětů. Řečník poukazuje na to, jak staré jest již mínění, že logika jest počtem.

Couturat (z Paříže) poznamenává, že Itelson, Lalande a on sám podali již dříve návrh na zavedení tohoto terminu zcela neodvisle od sebe, a ihned ho používá v nadpisu své přednášky »O užitku logistiky«.

V první části své řeči dokazuje, že proti obyčejnému mínění, redukujícímu logiku na jednu zásadu, logistika (logika symbolická) dokázala, že jest několik takových zásad, a že zejména zásady: totožnosti, sporu a výluky třetího nejsou na sobě závislé, a rovněž nezávislou od nich že jest zásada uzavírání.

V druhé části auctor snaží se vyvrátiti tvrzení, které staví metodu mathematickou proti metodě logické, proto že první obírá se obecninami, kdežto logika může pouze postupovati od pojmů obecných k jedinečným, nebo od těchto zase k jedinečným, což se v mathematice nazývá rolí intuice. Tak na př. běžeme-li za východisko:

zásadu zjednodušení: $ab > a$,
 zásadu složení: $a > b . a > c . a > bc$,
 zásadu uzavírání: $a > b . b > c . > a > c$.

možno odvoditi »praeclarum theoremata« Leibnicovo, t. j. že

$$a > b . d > c . > ab > bc.$$

Podobně máme-li dānu rovnici $a = b . = . a , > b . b > a$, můžeme odvoditi zákon tautologie $a = aa$.

Položíme-li pak $a = d$ v praeclarum theoremata, vyvodíme z něho zásadu složení. Zásada ta tedy jest podrobným výsledkem theorematu,

k jehož odůvodnění přispěla a které jest zajisté obecnější, obsahuje-li čtyry litery místo tří.

Chartier klade otázku, zdali intuice nemá podílu v činnosti logiky symbolické. Diskusse účastní se Itelson a Couturat, který připouští, že logika užívá aspoň jedné zásady, která se nedá stěsnati v symbol, a to jest zásada substitute.

Boutroux (syn, z Paříže) »O souhlasnosti v analýsi mathematické« přirovnává pojem tento k pojmu zákonu ve fysice a dokazuje, že se pojem tento nedá uvést ani na sloučení kolikostné, ani na elementární pojmy logické.

Peano poznamenává, že se nemají zaměňovati vztahy s funkcemi. Jest sice možno, jak to činí Russell, určovati funkce mathematické logikou vztahů, nebo naopak, (s tou podmínkou, aby za proměnlivá nebyla pokládána čísla, nýbrž jejich skupiny), jak to činí Peano sám. V žádném případě není rozporu ani rozdílu mezi logikou a matematikou.

Reymond (z Lausanne) sděluje »O soudě geometrickém«. Kant, jak známo, považuje soudy geometrické za synthetické, dává za příklad větu o přímce, slučující v sobě jakost (přímost) s kolikostí (nejkratší vzdálenost). Současná geometrie tohoto důkazu neuznává. Můžeme si mysliti přímku, nedávající jí žádné určité délky (jako v geometrii průmětů). Podobně také v geometrii metrické délka není neodlučitelná od čáry. Nestanoví tedy zmíněná věta synthese prvotné a nedadoucí se odstraniti. Současná geometrie jest systém čistě logický, spočívající na jistém množství podmínek; soudy geometrické jsou dedukcemi logickými. Auktor považuje jedině bod za pojem intuitivní v geometrii.

Couturat souhlasí s vývody referentovými kromě posledního: bod jest geometrii cizí.

Milhaud (z Montpellieru) poslal komunikát »O ideí vědy«. Zamítá některé definice příliš omezené, jako na př. ty, které omezují vědu na obor zkušenosti nebo fakt, auktor klade důraz na úkol tvůrčí síly ve vědě. Připomíná, že již v definici samé překračujeme fakta a vcházíme v obor ideálů, na místě toho co jest, stavíme to, co má býti. Nejrozmanitější hypotезy a metody mohou se připustiti ve vědě, podobně jako z ní nemusí býti vyloučeny ani nejtranscendentálnější otázky, ať už to jsou otázky metafysické, morální nebo náboženské. Není však možno nahromaditi takové zásoby duševní i logické, smyslové, citové a žádostné, které by jednak obsahovaly prvky potřebné, jednak prvky nepřipustné a vyloučené prací rozumu našeho, hledajícího pravdy objektivní. Bádání vědecké jest charakterisováno pouze našim objektivním jednáním a pocitem snahy po této objektivnosti ve všech oborech a za pomoci všech normálních prvků života duševního. Pouze ve smyslu dynamickém možno je definovati: představuje nejvyšší stupeň snahy naší duše bráti se volně nejrozmanitějšími cestami, avšak s úzkostlivou péčí o objektivní normalnost s duší lidstva.

Hartman (z Paříže) v komunikátě s titulem »Fysický výměr síly« snaží se uvést mechaniku do fysiky přes opácnou snahu dnešní vědy. Přál by si, aby se na příčinu pohybu hledělo jako na bytující v těle samém (jak to jest na př. u tepla), nikoliv mimo tělo. Činnosti

(action) nazývá stav fyzický, který jest příčinou pohybu. Poněvadž stav ten je kvantitativně proměnlivý, můžeme mluvit o kvantitě činnosti (quantité d' action). Kvantitu činnosti definuje jako rychlost. Pronáší dvě věty, jež však pro nedostatek času opomíjí dokazovati. Jsou to věty:

1. V každém okamžiku pohybu tělesa kvantita činnosti v něm obsažená ve směru tečné k trajektorii (dráze) rovná se součinu hmoty a rychlosti.

2. Je-li těleso současně uvedeno v činnost v několika směrech, nabývá mnohosti činností, která velikostí, směrem a omezením reprezentuje výslednou mnohost činností skladných.

Srovnáváje tento nový pojem s tradiční silou mechaniky, auctor shledává, že to jest rychlost změny činnosti podle směru celkového zrychlení.

Příčinou pohybu v každém bodě trajektorie jest mnohost činností, kterou těleso má ve směru tečné. Hodnota její jest součin hmoty a rychlosti . . .

Prizpůsobuje tyto vývody k pojmům současné mechaniky, Hartman přichází k následujícím závěrům:

Běre-li se za východisko fyzické faktum, příčina pohybu, lze vytvořiti mechaniku objektivní a pokusnou, která jest odvětvím fyziky.

Vezme-li se za východisko buď rychlost, buď zrychlení, buď rychlost, s jakou příčina pohybu se mění vzhledem k času nebo prostoru proběhnutému, možno vytvořiti nescíslné množství systémů mechaniky, z nichž jedním jest také dnešní mechanika.

Pojmy síly živé a práce jsou jen důsledky pochybení. Skladným činitelem, jež nutno vzít v úvahu v zachování energie není síla živá $\frac{mv^2}{2}$ nýbrž mnohost činností ($m r$).

Oč vývody dříve uvedené se zdají lákavějšími filosofu, o to podezřelějším jest mu tento poslední, neboť jest návratem k názorům Cartesiánským, pozdějším rozvojem vědy dávno předstiženým.¹⁾

Saussure (z Ženevy) mluvil »O základních veličinách mechaniky«. Veličiny ty jsou: čas, hmota, prostor.

Dvě z nich, totiž čas a prostor, mají celou řadu známek společných: nepřetržitost, nekonečnost, nezničitelnost, beztvárnost, omezený počet rozměrů.

Saussure tedy předvádí hypotézu, že různost jejich záleží pouze v počtu rozměrů, tak jako barvy se různí jediné počtem vibrací. Čas tedy může býti pokládán za skutečné pole geometrické o jednom rozměru; prostor pak za pole o třech rozměrech. K doplnění hypotézy auctor přijímá pole geometrické o dvou rozměrech a ztožňuje je s třetí základní veličinou mechaniky, s hmotou. Veličina ta odpovídá intuici napjetí síly. Objektivuje představu tohoto napjetí, obdržíme představu pole o dvou rozměrech,

¹⁾ Čtenář snadno pochopí, že »činnost« Hartmannova není ničím jiným než kolikostí pohybu a že proto v první polovici referátu nalézáme pouze parafrázi dnešních zásad mechaniky. To co Hartmann uvádí jako nové, že totiž mnohost pohybu, nikoli však síla měří dosažený účinek, jest více než pochybné vzhledem k faktům zkušeností potvrzeným. Chyby Hartmannovy pocházejí odtud, že na počátku pokládá sílu (čili mnohost pohybu) za známku, označující těleso v pohybu, kdežto ve skutečnosti jest jí rychlost. Neboť hmota je tatáž v pohybu i klidu

tak jako zase představa času vznikne objektivováním pojmu trvání a představa prostoru objektivováním pojmu rozlehlosti. Saussure podává celou řadu formulí odpovídajících této představě veličin mechanických.

Andrade (z Besançonu) mluví o »geometrii mechanické«. Poukazuje k prospěšnosti zavádění těles do otázek čistě geometrických. Za východisko používá úlohy dané akademií věd v Paříži, která se vztahuje na pohyb těles, jejichž všechny body opisují dráhy sférické; otázka týká se následující záhady geometrické: trojúhelník A, B, C, plochý nebo sférický pohybuje se po plášti nebo po kouli tím způsobem, že každý z vrcholů A, B, C, opisuje kruh; kdy je to možno? Znalost všeobecné statiky Poinsovy značně ulehčuje rozřešení této úlohy.

(Pokračování.)

II. Sjezd pro experimentální psychologii v Giessenu.

Sděluje Frant. Čáda.

(Pokračování.)

Známy psycholog würzburgské university Oswald Külpe sdělil v obsáhlé přednášce výtěžky pokusů svých o abstrakci. Již r. 1900 provedl společně s prof. Bryanem (z Indiany) řadu pokusů, jimž však sám pro rozličné jich vady nepřičítá důležitosti. Mnohem obezřetněji a důkladněji opětoval později pokusy podobné se třemi osobami pokusnými, které již dříve při jiných pokusech (z oboru esthetiky) se mu osvědčily. V temné komnatě vrhal na bílou stěnu projekčním přístrojem obrazy, jež měla osoba pokusná za dobu expozice 125 σ postřehnouti. Za objekt pozorování zvolil pokaždé čtyři slabiky (samy o sobě smyslu nemající), které se kupily ve stejných vzdálenostech (43 cm.) kolem určitého fixačního bodu; osoba pokusná byla vzdálena od bílé projekční stěny 4 metry, takže korespondující vzdálenost bodu fixačního a jednotlivých slabik oněch pro sítnici byla asi 1 mm. Každá ze slabik skládala se ze dvou souhlásek obklopujících samohlásku a žádná slabika ve 20 pokusech, jimž každá z osob byla podrobena, se neopakovala. Posléze třeba dodat, že každá ze slabik napsána byla ve stejné velikosti červeně, zeleně, fialově nebo černě a při každém pokuse barvy a figura, kterou tvořily navzájem 4 slabiky ony, se měnily. Osobě buď ponecháno, aby sama podle své libosti a dovednosti postřehla obraz vržený na stěnu, anebo dána jí určitá úloha, resp. určité hledisko, s něhož měla popud daný snažit se postřehnouti. Takovýchto hledisek čili úkolů daných bylo čtvero: 1. určití úhrnný počet viditelných písmen, 2. určití jich barvy a jejich přibližné rozestavení v zorném poli, 3. určití obrazec slabikami utvořený a 4. určití co možná nejvíce jednotlivých písmen spolu s udáním (přibližným) místa, kde se nalézala. Každý z těchto úkolů byl při každém objektu dán jednou, a pak ještě dán též objekt »bez úkolu« k postřehnutí (tedy očekávání tu bylo zcela na vůli osobě dáno, či, jak Külpe dí, bylo tu jen »ryze pasivní očekávání«). Rozumí se, že 3 osoby ony byly náležitě střídány, takže při každé jednotlivé řadě pokusné jen jedné z oněch osob užito, a i v ukládání »úloh« oněch dodržován určitý turnus.

Jakmile objekt se stěny zmizel, diktovala osoba do protokolu, co postřehla ve smyslu daného úkolu, a pak teprve odpovídala k dotazům Kūlpovým po jednotlivostech postřehnutého objektu. Nebylo-li dáno úkolu, osoba pokaždé nejprve udávala, co jí obzvláště bylo nápadno anebo ji obzvláště zajímalo, a pak teprve zase reagovala na dotazy Kūlpovy. Aby se zabránilo vytvoření představy o stejnoměrné skladbě objektů, čas od času při pokusu dáno více nebo méně slabik k nazření, resp. více nebo méně písmen ve slabice; pravidelně však přece bylo 12 prvků k postřehnutí dáno.

Celkem vykonáno 300 pokusů (5×20 s každou osobou pokusnou) a nejdůležitější z výtěžků, k nimž uvedeným způsobem se dospělo, jsou následující, a hned poznamenávám, že výtěžky ty nejsou nijak překvapující, ač v jednotlivostech značně zajímavé: Především počet daných výpovědí naskrze byl největší tam, kde se daný úkol shodoval s výpovědí osoby pokusné. Když na př. osoba A byla podrobena pokusu a uloženo jí, aby při postřehu hleděla (především) postihnouti barvy písmen a jejich sestavení, osoba tato dala odpovědi o barvách celkem 78 (z toho správných výpovědí bylo 48·7%, nesprávných údajů 23·1%, ostatní nejisté), o figuře 52 údajů (73·1% správných, 21·9% nesprávných a 5% nejistých výpovědí), o počtu písmen dovedla však učiniti jen 14 dat a co nejvíce možno postřehnutých jednotlivých »prvků« dovedla udati jen ve 2 případech, a to vesměs — chybně. S tím ve shodě jest, že nejméně údajů »vypadlo« (t. j. nebyly zodpověděny otázky dané) jakož i nejmenší počet neurčitých údajů učiněn tam, kde úloha shodovala se s výpovědí. Hledíme-li k tomu, od čeho osoba za určitého úkolu daného abstrahovala, shledáváme v pokusech Kūlpových toto: Nebylo-li dáno úlohy vůbec, vypovídají osoby nejméně o počtu »prvků« čili o písmenech jednotlivých. Rovněž nejvíce scházelo údajů o »prvcích«, měla-li osoba dbáti barvy, a nejmenší počet správných údajů o úhrnném počtu objektů vyskytl se, byla-li dána úloha dbáti barev atd. Krátce, objevilo se, kterak mnohem snáze dovedly osoby uvedené abstrahovati od »elementů« a jejich úhrnného počtu, nežli od karev a od obrazce, který tvořily. S tím ve shodě bylo i doznání osob pousbných, ježto všechny prohlásily, že vykonati úkol o barvách a obrazci bylo jim pokaždé snazší než úkol o počtu a prvcích objektu promítnutého. Avšak hledíme-li k tomu, jaké následky v zápětí měla nesnadnost úkolu, bylo lze očekávati, že se následky ty projeví dvojím směrem: byl-li úkol pro osobu nesnazší, že bude vyžadovati silnějšího napjetí pozornosti, stupňované koncentrace pozornosti, což sesílí abstrakci v negativním smyslu; po druhé pak, že, čím nesnazší jest úkol osobě daný, tím že špatnější výkon podá. Kūlpe však zvláštním způsobem modifikovanými experimenty zjistil, že tu padá na váhu také kvalita úkolu (při nepravdivých obrazcích na př. údaje o barvách spíše byly přesnější, ač jiné úkoly lépe byly plněny, dány-li za objekt obrazce pravidelné), nicméně celkem aspoň na tolik potvrzeno bylo očekávání, že při nejtěžším úkolu (o elementech) negativní abstrakce má nejznatelnější efekt, a čím snazší jest úkol, tím spíše že jest možná kompensace zvýšené spotřeby pozornosti (při pozitivní abstrakci), a to rozhojněním energie pozornosti.

Jak již pověděno, přes to, že mnoho z výtěžků pokusů Kūlpových obsahují věci běžné, nejedna jednotlivost vytěžená jest tu zajímavá. Jediné,

s čím těžko mohu se sprátnosti, jest že Külpe na podkladě pokusů svých odvažuje se trochu dalekosáhlých důsledků. Nejen totiž snaží se výsledky, k nimž dospěl, vykládati (ač tu opatrně své vysvětlení zaklausuloval), ale i snaží se je »užitkovati« a oceniti. Tak vyvozuje z nich, že v datech abstrakce dány jsou bezprostřední jevy psychické, slovní výraz nelze prý výlučně činiti zodpovědným za zjištěné ony rozdíly, třebaš nutno připustit, že sem tam (»gelegentlich«) nedostatky v označení jazykovém mohou míti význam. Osoby pokusné vskutku byly přesvědčeny, že zří dojmy neurčitě, jak právě udávaly, ba na př. že nevnímaly žádnou barvu, žádný objekt atd., jestliže to prohlásily. Poněvadž pak psychologie vědecká počátkům pravidelně určité vlastnosti přikládá, o nich soudí, že složeny jsou z určitých částečných obsahů, vyplývá z toho, že liší mezi psychickými pochody a vědomím o nich. Poněvadž pak (prý) nutno tento rozdíl činiti, asi podobně jako činí se rozdíl mezi jevy fyzickými a vědomím o nich, »staré učení o vnitřním smysle s příslušnou k tomu protivou skutečnosti psychické a realitě nutně dochází pro obor psychologie dnešní době přiměřeného obnovení«. A z toho všeho vyplývá Külpemu konečně rozhodnutí starého sporu nominalismu a realismu v ten smysl, že »pro vědomí naše stávají sice abstraktní představy, pro psychickou realitu však jen konkrétní představy.«

O těchto obecnějších a dalekosáhlých důsledcích, jež si vyvodil Külpe ze svého materiálu experimenty nabytého, nemíním se šířiti: vyžadovalof by to zvláštního, obsáhlého pojednání a nelze vše v několika snad řádcích probrati. Avšak k hodnotě podkladu sama aspoň jeho úvah nutno tu kritickou poznámku připnouti. Nelze tu přece smlčeti, že předně pokusy Külpovy obíraly se vesměs abstrakcí jen počítkovou (jak ji krátce zvu) a obor abstrakce v okruhu pouhých představ atd. nebyl ani dotčen. Po druhé pak, ač počet pokusů byl dosti značný (300), tak že by odtud bylo lze se již odvážiti některých výsledků, počet osob pokusných (3!) byl tak nepatrný, že není radno činiti jakékoli důsledky pro podstatu a pochod abstrakce lidské. A nad to! Ačkoli tak malý počet osob podrobil svému zkoumání, ani tu neobešel se, aby nemusil konstatovati — individuální rozdíly. Což teprv byl by asi nucen konstatovati takovéto rozmanité osobní difference, kdyby více osob byl podrobil šetření ve příčině abstrakce, jak to vskutku také zjistili někteří francouzští badatelé, třebaš nebyli užili metody experimentální tak ryze, jako Külpe.

Od rozpravy o abstrakci nejbliže můžeme přejiti k přednáškám s thematem paměti se dotýkajících. Asistent R. Müller (ze Štrasburku) podrobil větší množství osob dosti jednoduchému experimentu; dával jim z paměti nakresliti rozličně sestavené a uspořádané čáry, které před tím kratší nebo delší dobu jim byly předloženy k nazírání. Prozkoumaj elaboráty takto získané, dochází k důsledkům následujícím: Předně zjistil — což ostatně jest věc dávno známá —, že pochod reprodukce není nikterak prosté opakování daného vjemu, nýbrž že vyznačuje se jistými jinorodými znaky; v pokusech Müllerových byl to na př. jev pohybový (Bewegungsvorgang), který v anicipovaném svém uskutečnění shoduje se s rozprostraněním daného vjemu. Podnětem vnějším nastala jistá »persistující« či trvalejší změna v »substancích smyslových« (= v čidle), které díme »stopa«, a tato stopa určitým způsobem vybaví pohyb a určí jej (v daném případě)

co do jeho rozsahu. Müller snažil se pak ve své přednášce pojem »stopy« oceniti v obecnějším jeho významu, poukazuje k morfologickým pochodům reprodukčním (zejména k regeneraci čočky u larv tritonek) a ke zjevům dědičnosti. Že by úmyslný pohyb byl primární a specifický, arci i Müller popírá; s fyziologického hlediska jest to jen koordinovaný pohyb, jež však nelze prostě převést na schema reflexu, aspoň nikoli potud, že v reflexním pohybu jest obsaženo časové pevné spojení mezi fází receptivní a motorickou, kdežto při úmyslném pohybu toto spojení vloženými komplikacemi »úplně (?) jest setřeno a odstraněno«. S psychologického hlediska, soudí Müller, podstata pohybu úmyslného záleží v anticipaci efektu pohybového. Rozumím-li mu dobře, chce říci, že intelektuální jev (představa pohybu, jenž má býti proveden) jest genetické prius pohybu úmyslného; s tím by byla ve shodě aspoň další jeho připomínka, že jevy snahové a citové, které přirozeně také pokaždé při jevech pohybů úmyslných se dostavují, mají jen »sekundární význam«.

Celkem podružný význam žvilu citového při reprodukci vjemů ostatně by poněkud potvrzovaly i pokusy sl. Kat. Gordonové (z Würzburgu), rovněž na kongresu sdělené přednáškou: »O paměti pro dojmy afektivně určené«. Gordonová vyšetřovala, má-li příjemnost, po případě nepříjemnost některých zrakových počitků vliv na jich zapamatování. Osobám pokusným předloženy řady barevných obrazců. Když osoba pokusná delší dobu (nedovídáme se přesně, jak dlouhou) na obrazec se nadívala, byla nucena prohlásiti, zdali se jí obrazec jevil »libým« (gefällig), indiferentním či nelibým, a podati pak »za účelem zkoumání své paměti« co možná nejpřesnější popis jeho. Auktorka pak údaje takto získané prostudovala, ocenila a shledala, že vzpomínky na libé, nelibé a indiferentní obrazce »značně byly stejné«. Později tytéž obrazce týmž osobám se stejným vyzváním předloženy, a výsledek byl zase týž: nezračil se nijaký podstatnější rozdíl mezi vjemy libými, nelibými a indiferentními co do přesnosti vzpomínky, ani co do poznání (rekognice), ani co do síly, s níž reprodukováno. Sl. Gordonová domnívá se proto, že pokusy její vyvracejí mínění, jako by »slast a strast byly samostatné motivy reprodukce s individuálně kvalitativním zabarvením«. Avšak, i když nehledím k nepřesnostem a závadám jejího experimentu (z části již vytkl je na sjezdě také docent Wreschner), přece více bych neodvážil se vyvozovati z nich, než že kvalita citového žvilu počitky provázejícího není pro kvalitu reprodukci příliš rozhodnou, při čemž však by bylo ještě dodati nutné omezení, totiž že platí to tehdy, není-li živel citový či afektivní příliš intenzivní; neboť citový živel (t. j. esthetický a pod. cit), dostavující se při prostém nazírání na barevné obrazce u největší části lidí (nikoli u všech), arci jest celkem slabý. Ukvapené by bylo však vyvozovat odtud, že se »stejně« snadno a dobře reprodukuji vůbec počitky příjemné, nepříjemné a nejedné (srv. na př. reprodukci příjemných atd. počitků chuťových!), aneb dokonce zážitky příjemné, nepříjemné a nejedné vůbec. (A Kate Gordonová mluví napořád o »Erlebnisse«!)

(Pokračování.)

ZPRÁVY.

Několik poznámek k »číslovce«. V březnovém čísle »Č. M.« roku 1905 podal jsem zprávu o základních jevech číslovky. Dnes přičiňuji několik poznámek:

»Číslovka« není neb alespoň nebyla na případech mnou pozorovaných nikdy nemocí ojedinělou, nýbrž předcházela, provázel i následoval ji celý komplex nemocí anebo pouze poruch jiných.

Děti stížené touto chorobou měly vždy něco nápadného do sebe; hoši zpravidla jevíli cosi nechlapeckého: nápadnou tichost, stranivost kamarádů, a byli v učení líknavější než hoši normální.

Též jejich hry byly, abych tak řekl, výrazu nemocného; nebylo v nich oné bouřlivé živosti, kterou jsme zvyklí vidati u »pravých« hochů.

Jejich povaha bývá náchylná k samotářství a dovedou vésti celé hodiny románové monology (t. j. vypravují sami sobě), dovedou si právě tak dlouho sami hráti a jeví proti ostatním nápadně logickou i vyprávěcí obrazotvornost. Neradi jsou ze svých her vyrušováni, a překvapíme-li je nepozorovaně při nich, snaží se zakrýti stopy své hry, abychom nevěděli, jak a nač si hráli. Je to jakýsi projev chorobného studu, který je příčinou oné nepřirozené touhy po samotě.

Bývají to však hoši zpravidla povolní, kteří při laskavém zacházení jsou sdílní, ač vždy s jistou dávkou nedůvěřivé opatrnosti a dají se snadno přesvědčiti, jevise se býti »mysliteli«.

Jím zkrátka osoby i věci v přirozeném stavu nekonvenují a mění si je dle potřeb svých představ; žijí tedy více ve světě smyšleném. Tím se ovšem stává, že bývají, zejména později, kdy život začne plnou tíhou svých potřeb na člověka povinnostmi doléhati, přecasto zklamání, roztrpčení, a nenajdou-li osoby a okolnosti sobě přátelské, stávají se z nich pesimisté, lidé nešťastní.

Jak jsem se zmínil již, je »číslovka« zpravidla členem v celém komplexu nemocí neb poruch jiných. Jedná se nyní o to, je-li to nemoc zcela samostatná, anebo vyvolaná jistým chorobným procesem. Dle známého a absolutního dogmatu: každá nemoc má svou příčinu, mohu přisvědčiti — aspoň dle případů zcela přesně pozorovaných —, že považuji »číslovku« za nemoc odvozenou, jakési přechodné stadium vývoje.

Důkazem toho jsou na př. tyto příklady:

Jistý hoch osmiletý jevil již značnou perversi pohlavního pudu. Je-likož mu však onanie neb jiné rozkoše pohlavní nebyly známy, přestával

na strkání jednotlivých předmětů do konečníku, píchal se jehlou do hyždí, tamtéž šlehal se kopřivami, sedal v létě holým tělem na rozpálené kameny sluncem, štipal se a vůbec rád si působil na jmenovaném místě bolest, pročež i často něco vyvedl, aby byl trestán bitím na obvyklé místo a to nejraději od lidí neznámých — cizích. A při tom — již od pátého až šestého roku — vyprávěl sám sobě celé monology o ukrutnostech, které páchal na něm jeho otec; náměty k nim bral z častého slyšeného vypravování o dresuře zvířat. Sám se při tom považoval za otce, který vypravuje o tom svým dětem. — Později byl náruživým onanistou, což ale při jeho robustní síle životní nemělo valného vlivu na síly tělesné. Podotýkám jenom, že tato osoba jest velice inteligentní a odbornými vědomostmi v jistých kruzích známá i hledaná. Nemohu upřít, že má i jisté známky geniálnosti. Povahy je sdílné, dobrácké, hledané pro upřímnou přímou.

Případ druhý: Hoch jedenáctiletý. Má-li se koupati, nesmí býti při tom z rodiny nikdo než matka; tento požadavek klade již od sedmého roku, dříve býval děsně znepokojen i uražen v přítomnosti jiných. Nikomu nesedne na klín, ani 14leté sestře.

Jinak symptomy jsou podobné: nelokalisovaný pohlavní pud, jenž jeví se nápadně nahodilými otázkami, jako: Je-li řeč o někom, již se vzali: »A mají děti?« Ostatní nebudu uváděti, neboť ony otázky jsou nahodilé; podotýkám jenom, že jmenovaný zná již, anebo aspoň tuší pohlavní rozdíl děvčete a hochy, jak to již často projevil.

Tyto výroky a narážky na věci sexuální jsou však pronášeny mimoděk, neboť když dotyčná osoba pozná, že její výrok vzbudil u někoho pozornost, jeví se nesmírně nemile překvapenou, jeví rozpaky, jako bychom ji přistihli při činu zapovězeném.

Toho však příčina jest ta, že dotyčný, zvyklý jsa žiti ve světě vymyšleném, zapomíná často na dějiště (okolnosti a osoby) přirozené.

Zde chci poukázat ještě k tomu, jak mají se vychovatelé onoho dítěte v podobných případech zachováti.

Sdělují napřed, že ony projevy přičítám pouze chorobě, neboť pojetí jiné vede k nesprávnostem.

Řekne-li tedy dítě něco podobného, a my jsme přesvědčeni, že není to z rozpustilosti, nýbrž z nezaviněných příčin, dělejme, jako bychom onen výrok přeslechli, neboť, jak jsem již pravil, v případě opačném nastane u něho jakési leknutí, které může míti za následek, je-li často opakováno, chorobnou bázlivost. Uznáme-li však za nutné vyrušiti dítě z onoho stavu, abychom třeba zabránili nepřístojnostem dalším, učiníme tak, aby to okolní osoby nepostřehly — stačí pohled nebo zavolání za docela jinou příčinou, kterou vhodně předstíráme.

Další záleží v odstranění příčin a příležitosti k podobným věcem, a spadá do lékařského léčení pohlavní perverze, s čímž nesmí se otálet!

Tím nepravím ovšem, že sexuální perverze jest jedinou příčinou »číslovky«, mohou býti snad i jiné, leč tuto jsem dosud se vši přesností zjistil! —

Jaroslav M. Petrbok.

Přednášky o Veliké Didaktice Komenského měl v posledním letním běhu na universitě berlínské tajný vládní rada prof. pedagogiky dr. Mü n ch.

Kč.

Svobodné university v Nizozemsku. V Nizozemí přijat v březnu

t. r. zákon o vyšším vyučování, dle kterého soukromým universitám, především tak řečené »s v o b o d n é« universitě v Amsterdamu se propůjčují tatáž práva, vydávati diplomy pro úřady a jiná ustanovení, jako universitám státním, a to za podmínky, že soukromé university mají tři fakulty, po 24 letech čtyři, po 50 letech pět fakult. — Poslanci pokrokovější hlasovali vesměs proti předloze zákona toho, poněvadž pokládají za nedostačité garancie pro vyučování vědecké, nestranné. KČ.

Frekvence universit francouzských. V uplynulém běhu zimním studovalo na francouzských universitách úhrnem 30.405 osob. Ze studujících těch připadalo na Paříž 12.948, na Bordeaux 2.320, na Toulouse 2.191, na Montpellier 1.707, na Nancy 1.327, na Rennes 1.190, na Lille 1.164, na Aix-Marseille 1.080, na Dijon 880, na Poitiers 863, na Caen 752, na Grenoble 705, na Besançon 333 a na Clermont 299. Z úhrnu 30.405 studujících bylo jich na jednotlivých fakultách: 10.972 na právnické, 6.686 na lékařské, 4.765 na přírodovědecké, 4.384 na filosoficko-filologické a 3.014 na farmaceutické. — Cizozemců bylo mezi studujícími asi 2000, z nich 450 Rusů, 200 Peršanů, 175 Rumunů, 165 Němců, 109 Bulharů, 113 Turků, 83 Egyptanů, 57 Američanů, 35 Angličanův. Studentek bylo celkem 1125, z nichž 677 Francouzek a 448 cizozemek, jež téměř vesměs byly z Ruska. KČ.

Proti poltění filosofické fakulty — pro její modernisování. Prof. matematiky na universitě v Gotinkách Felix Klein v slavnostní řeči o císařských narozeninách, jednající »O úkolech a budoucnosti filosofické fakulty« rozhodně se proslovuje proti dvojení fakulty řečené ve dvojí fakultu, filologicko-historickou a mathematicko-přírodovědnou, kteréžto rozpojení trvá již na některých universitách v Německu. Právě za doby přítomné, dovozuje, kdy se v jednotlivých vědách opět více upouští od speciálnictví a jsou snahy po obsáhlých souvislostech všeobecných hledisk, neměla by býti ona stará souvislost přerývána. Jest naopak s významem největším, aby obě sekce v společné pospolité práci korigovaly a uchovávaly se jednostranností. Potřeba jest ovšem pro obě sekce, aby měly více zření k požadavkům moderního ducha nežli se dosud dalo. Mathematicko-přírodovědná sekce musí pomýšleti na to, aby přičleňováním technických disciplín a ústavů dodávala svým učebním předmětům většího významu pro vývoj kulturní; pro odbor filologicko-historický jest pak nezbytno, aby se rozšiřovala a zaokrouhlovala přijímáním důležitých moderních oborů, na příklad jazyků slovanských a východoasijských, též rozličných odvětví dějepisných a státovědných disciplín v smyslu moderním. KČ.

Reformní školy v Německu. Německý spolek pro školní reformu (Verein für Schulreform) konal 15. valnou hromadu dne 27. března t. r. v Berlíně. Dle výroční zprávy podávané tam činí nyní počet škol reformních 76. Že se školy ty osvědčují, dokázáno prý znova nad míru příznivým výsledkem prvých zkoušek dospělosti. Počet reformních gymnasií vzrostl za posledních šesti let s 71 na 107, tedy zvýšil se o 50%. Úspěchy starých gymnasií nemohou prý býti poznamenávány za uspokojivé ani dle soudu gymnasijských učitelů samých. Příčinou neúspěchu jest příliš časně počínání vyučování latině. Přítomný poslanec prof. R. Eickhoff k tomu tvrdí, že státní vláda pruská v rozpočtové komisi příznivě prospěchy škol reformních zvláště vytýkala. KČ.

Abstinenci v německém studentstvu universitním. Aby zjistil, pokud jest v studentských spolčeních na universitách německých nucenost pití, profesor tubinské university dr. v. Gütznér podal všem akademickým spolčením dotaz, zdali přijímají »zdrženlivce«. Dotaz ten týká se 32 spolčení, jež mají úhrnem 1037 členů (všech studujících na universitě bylo 1506). Na dotaz ten odpovědělo 6 spolčení »ano« (členů 212); druhá skupina — 4 společenstva s 142 členy — odpověděla též »ano«, ale k tomu kladu připojuje jisté podmínky; třetí skupina — 4 spolčení s 191 členy — neodmítá naprosto přijímání, ale také jako druhá je činí závislým na jistých podmínkách. Čtvrtá skupina konečně na dotaz odpověděla více méně určitě záporně, poukazujíc na to, že prý zdrženlivost úplná a studentský život se jaksi nesnášejí. Tato odpověď týká se 9 spolčení s 201 členy. Žádného zásadního postavení proti zdrženlivosti nezabírala 3 spolčení s 83 členy; žádné odpovědi nedalo 6 spolčení s 141 členy. Dle toho se celkem vyslovilo pro přijímání zdrženlivců 545 studentů zastoupených 14 spolčením, tedy větší polovice studentů spolčených. Z toho dr. v. Grütznér soudí, že následkem poučování o škodlivosti lihových nápojův a probouzení svědomí také v kruzích universitního studentstva německého tato věc dochází nápravy. *Kč.*

Společnost pro experimentální psychologii. Na kongresu pro experimentální psychologii, konaném 20. a n. dne dubna t. r. v Giessenu, utvořila se společnost pro experimentální psychologii. Společnost má účelem podporovati experimentální psychologii a všechny příbuzné snahy methodicko-psychologické. Za účelem tím budou konány občas sjezdy, budou se dít souborná zkoumání dle společných hledisek, vydávati publikace společnosti a j. Představenstvo nové společnosti činí pánové: gotinský prof. dr. E. Müller (předseda), vratislavský prof. dr. Ebbinghaus, vídeňský prof. dr. S. Exner, vürzburgský prof. dr. Külpe, sekretářem jest Schumann z Berlína. (Srv. str. 395.) *Kč.*

Paulsen o postavení učitelů vyšších škol. Svaz německých jednot profesorů konal dne 9. dubna t. r. v Darmstatě první svou valnou hromadu (erster Oberlehrertag), jejíž hlavní částí byla rozprava berlínského Paulsena o postavení učitelstva vyšších (= středních) škol. Podstatně Paulsen dovodil: Nikdy nebylo doby, že by byla volnost myšlení méně omezována, nežli jest nyní. Za našich dnů jde o to všechny duchové, všechny kulturně tvořící síly vyvíjeti vědeckým vyučováním z vnitra ven a vésti je dále. Toliko ten, kdo následuje tohoto názoru, této pravdy, může se státi duchovým učitelem a vůdcem. Hlavním cílem vši vědecké výchovy musí býti a zůstati samostatné myšlení. Ve vážnosti k vědeckému zkoumání záleží síla národa. — Učitel vyšší školy jest v Německu zároveň úředníkem, vychovatelem a učencem, především však učencem. Aby učitelstvo středních škol bylo budoucně pokládáno za rovnocenné ostatním povoláním, jež vymáhají vzdělání akademického, to musí býti hlavní a přední úlohou svazu vyššího učitelstva. Úřední vlastnost akademického učitele jest vlastností úředníka kulturního, ne vlastností úředníka politického. Poněvadž učitel jest ve službě kultury, zabírá jako úředník postavení zvláštní a nemůže býti řízen snad soustavou vojenskou. Nelze očekávati, že stát i společnost budou brzy oceňovati význam učitelského stavu dle jeho úplné hodnoty; vojenské a politické úřady bývaly vždy u větší přízni. Učitelské

povolání s jeho tichým působením se zneuznává a váží skrovně. Stát však může tlak, který tíží učitelstvo, bytně umenšovati upravením poměrů hodností a titulův, ač by muž vědy, jakož i věda sama takových vyznamenání se mohli dobře zříkati. Prusko dalo výtečný příklad, že v rozpočet svůj pojalo zvláštní položku na podporování vědeckých prací. Příkladu toho by měly následovati také jiné státy a veliká a bohatá města. Požadavky, jež se činí do povolání učitelského, jsou těžké, a veliké se mu vytýkají úkoly; aby však mohly býti vykonány, k tomu potřeba především volnosti k osobnímu působení a k rozvíjení osobní síly. Musí býti žádáno volnosti proti přílišné mříže tísnicích nařízení. Reglementují a kontrolují se nyní učivo, smýšlení a nadšení. Činnost učitelova jest však jako činnost umělcova; vedeť žáka, byla-li správně uchopena, ne po silnici nenáviděné, nýbrž v zemi divů. Přibývající přetěžování vyžaduje proto pilně omezení povinných hodin, povinných prací a počtu žákův. Na ukojení takových požadavků třeba však větších peněžitých prostředků. Proto se musí i o- dičům vysvětlovati, že musejí platiti, chti-li míti pro své syny dobré vzdělání. Mužové, kterým jest svěřena duchová a mravní výchova mládeže, musejí býti postaveni společensky a hmotně tak, aby jim nebylo třeba strádati nedostatkem nejpotřebnějšího. Toto poučení má svaz šířiti v obe- censtvu.

Kč.

Úmrtí. Dne 5. července zemřel Vladimír Čech, bratr našeho Svatopluka, zjev v našem životě vzácný, spisovatel novel a básní, zakladatel měsíčníku Květy, jež redigoval později sám, hospodářský odborník, před r. 1880 učitel hospodářské školy ve Velkém Meziříčí, poslední dobou starosta tohoto města. V nekrologu »Zvonu« praví se o něm, že byl jemno- citný, vzdělaný humanista, člověk svrchovaně dobrý, apoštol míru a ti- chého štěstí rodinného. A tento muž zanechal krásnou památku svých snah jakožto obraz duše ušlechtilé, důsledek názoru na svět hluboce filosoficky promyšleného, jeden ročník časopisu »Svědomí«, jenž mu zajišťuje místo v literatuře filosofické. Měsíčník ten měl za účel povznesení mravní kul- tury. V předmluvě praví: »Najíti pravou cestu a vyhledati štěstí, které ukrylo se kdesi za horami, ten cíl předepsal jsem Svědomí. Svědomí jest bol, který nám praví, že bloudíme; účelem jeho jest vzpružení síly a ná- prava. Chtěl bych, aby ve Svědomí se obrazilo vědomí českého člověka.« Čech viděl mravní sešlost našeho světa, hrozil se panství frase, která ovládla žurnály a politiku, nevyspělosti našich snah a mlhavosti ideálů, toho fangličkářství, povrchnosti ve všem, závislosti hmotné i duševní, pře- ceňování cizích vzorů, nedoceňování sebe sama, zvrácené snahy vyrovnati se jiným na úkor svéráznosti — a myslil, že tomu lze odpomoci časopisem, jenž by povzbuzoval k jinému hlubšímu názoru na svět, na úkoly člověka jednotlivce a národa. Obrátil se svým časopisem na Sokolstvo především a pověděl jim toho tolik pěkného, poučného, povznášejícího pří- stupně a zajímavě — avšak za rok byl nucen vydávání zastaviti. Nestalo se Svědomí, čím je míti chtěl, povzdechl na poslední stránce. Avšak co tam podáno, to se neztratí a čtením jeho rádi se zabývati budou všichni lidé dobré vůle. Čech zanechal nám vzor, jak spojití vážné přemýšlení o nejhlubších a nejabstraktnějších věcech s formou libou a přístupnou. V časopise jeho střídají se články ethické s poučně vědeckými a s bele- tristickými — dnes by snad už došel více porozumění a obliby. Veliké ceny jsou také překlady z cizích myslitelů jako Ruskína a Rousseaua.

Kl.

JOS. C. KRÁL:

J. Dastich o Schillerovi.

Dastich zabýval se Schillerem ve dvou spisech, které oba zůstaly rukopisy, a z nichž jeden věnován jest Schillerovi celý: »Schiller's Leistungen in der Philosophie namentlich in der Aesthetik«, kdežto v druhém probírají se vedle esthetika Schillera též esthetikové Kant a Herbart: »Grundlegung der Aesthetik als Formwissenschaft durch Kant, Herbart und Schiller.« Rukopisy oba chovají se v Museu království Českého. Přítomný článek vztahuje se jen na spis první,*) který čítá 358 drobně a pěkně psaných stránek, tvořících 3 sešity (128 — 256 — 358). V rukopise jest dosti škrtáno a opravováno perem, a to, jak se dle barvy inkoustu zdá, hned při prvním psaní, namnoze za účelem jasnějšího neb kratšího výrazu. Vedle toho jsou přetrženy celé stránky, tak zejména konec spisu str. 335—358, tužkou asi recensentovou — spis byl totiž předložen jako habilitační práce filosofické fakultě Pražské —; jinak bylo recensentem opraveno jen několik málo chyb, pocházejících většinou z nedopatření. Vedle tohoto opisu zachován jest ještě prvotný koncept a dle něho název zněl původně: »Schiller als Philosoph und Historiker« (jinde psáno: Geschichtsschreiber), avšak od názvu toho Dastich upustil, protože naznačoval více, než spis podával, a zvolil místo něho název užší, kryjící se s obsahem práce, která jedná jen o esthetických názorech Schillerových, jak vidno z následujícího rozboru.

Proti všem předchozím auktorům, kteří se zabývali esthetikou Schillerovou, avšak neukázali pro ni správného pochopení, chce ji Dastich nestranně prozkoumati a určití, jaké vymoženosti měla v zápětí. Schillera pokládá za »otce novější esthetiky« a vytýká na

*) Panu prof. Al. Dastichovi, bratru zesnulého filosofa, vzdávám tuto uctivý dík za laskavé dovolení smíti užívati rukopisu.

něm tu zvláštní přednost, že spojoval obě oblasti obyčejně rozloučené, oblast filosofické, t. j. vědecké spekulace, a oblast poesie. Takovým shledává jej hned od počátku jeho činnosti a ukazuje, že první jeho básnické pokusy, na př. báseň *Morgengebet am Sonntag* z r. 1777, mají za předmět mravní a náboženské, tedy filosofické pochyby. Mládí Schillerovo bylo dle Dasticha pod vlivy Rousseaua a Montesquieua, kteří naň působili ve smyslu Lockeova sensualismu a moderního tehdy ve Francii eudaimonismu. Filosofů současných nečetl, nýbrž myšlenky filosofické byly mu známy toliko z tehdejších anglických a francouzských básníků, kteří jej vedli k filosofii zdravého lidského rozumu (11.). Tento sensualistický a naturalistický směr byl vhodně doplňován a sesilován odborným studiem lékařským. Než nechybělo ani silného vlivu Plutarchova, vlivu to jiného rázu, který jej nabádal k mravnímu idealismu, dalšímu základnímu prvku jeho bytosti. Filosofický názor Schillerův, jak došel zpracování v článcích a pojednáních z doby jeho pobytu v Karlsschule — mimochodem podotýkám, že pojednání *»Philosophie physiologie«* pokládal Dastich ještě za ztraceno — nazývá auctor s Zimmermannem *»ein keckes System der Naturphilosophie«*. Z těchto článků, hlavně z disertace, uvádí Dastich některé myšlenky, které objevují se ve všech Schillerových spisech filosofických: ideál čistého lidství, učení o totalitě člověka a o harmonickém vypěstění všech jeho vloh a zvláště názor, že smyslnost jest do jisté míry oprávněna nejen pro jednotlivce, nýbrž i pro celé pokolení lidské, což, jak Dastich ukazuje, jest vzato z jeho vlastního života, a za doklady toho uvádí Loupežníky, Básně na Lauru a jiné básně z Anthologie.

Po té přistupuje Dastich k tomu, aby nastínil poměr Schillerův ke Kantovi. Ke studiu Kanta byl Schiller odkázán hlavně svým přítelem Körnerem a prvním popularisátorem učení Kantova, jenským profesorem Karlem Leonh. Reinholdem, pisatelem známých *»Briefe über die kantische Philosophie«* (1786—87); obrátil se nejdříve k menším jeho článkům z filosofie dějin a potom, poněvadž chtěl seznati zákony tvorby básnické a umělecké vůbec, aby učinil sobě uměleckost přirozeností a aby svou fantasii, kterou filosofie a kritika ze začátku poutala, opět učinil svobodnou, k části esthetické, ač myšlenky Kantovy byly mu známy již dříve z rozhovorů jeho soustolovníků, kteří byli Kantovci a mezi něž patřil vedle zmíněného Reinholda též zvláště na Schillera vlivný dr. Erhard. Jakožto vnitřní důvod, proč Schiller vrhl se tak horlivě na studium Kanta, uvádí Dastich ony vyjmenované ideje, jež však

způsobily zároveň, že nikdy Schiller nestal se naprostým přívržencem Kantovým, zvláště že nemohl souhlasiti s jeho mravním rigorismem a absolutním racionalismem. Když pak viděl, že se dají jeho ideje, a Dastich jmenuje tu především názor na umění jakožto na prostředníka mezi smysly a duchem, vyvoditi ze systému Kantova, vžnoval se se zápalem jeho studiu. Přednášky o tragickém umění, jak je měl na universitě, jsou ještě bez vlivu Kantova, avšak, jak je vydal jako články: »Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen« a »Über die tragische Kunst« jsou již pod vlivem Kantovým, avšak ještě prosty jeho »Formelsprache«. Místo umluvené esthetické korespondence s Körnerem (dle vzoru uskutecněné dříve filosofické) chtěl napsati dialog »Kallias oder über die Schönheit«, ale nedošlo k tomu, a máme pouze základní myšlenky zachovány v dopisech ke Körnerovi, a to dle datování Dastichova (dle vydání z r. 1847) ze dne 8.—18., 23. února a z přílohy k 20. červnu 1793, jak to zove Dastich, neb jak nověji a správněji se tato poslední část datuje, ze dne 28. února 1793. Dastich vykládá obsah těchto listů, stejně jako spisů pozdějších, obšírně, ponechávaje postup i slovní výrazy Schillerovy. Podání názorů Schillerových jest správné, netřeba tedy jich zde uváděti a stačí odkázati ke spisům Schillerovým samotným neb k pracím o Schillerovi. Pro nás má význam hlavně to, jak Dastich posuzuje a oceňuje Schillera. Jmenované dopisy probírají se na str. 44—128.

Krok ku předu proti Kantovi, který tvrdil, že není objektivního principu krásy, vidí Dastich u Schillera v tom, že uznával možnost takového »vědeckého principu« a že hleděl jej najíti. Schiller chtěl jej dokázati a priori, z čistého rozumu, nepřibíraje ku pomoci zkušenost, v čemž viděl kolísavou půdu Kantova názoru, avšak, jak soudí náš filosof, nemožně, neboť »nedá se a priori prokázati, s jakými afekty jest spojen cit esthetický« (47). Proti Kantovu subjektivnímu stanovisku zaujal Schiller »smyslno-objektivní« (sinnlich-objectiv), než toto nemohlo ho přivesti k větě, že krása spočívá ve formě, jež dá se pak vysvětliti jen snahou jeho smířiti smysly a rozum. Schiller tedy nepodal, míní Dastich, objektivně platného vysvětlení pojmu krásy, dospěl však k větě, že ta forma jest krásná, jež se vysvětluje sama sebou. Toto zdůrazňování formy (55, 81 a j.) považuje Dastich za pokrok proti Kantovi, protože se tím přiblížil jedině pravé esthetice, esthetice formální. Slova forma užívá však Schiller dle auktoru v různém významu, jednak ve smyslu Kantově, jednak v estheticky správnějším významu o míře a vztazích, ač i zde nejasně a ještě ne úplně ve

smyslu formalismu. Proto jest jeho odpověď jen »předběžná«, která očekává »dokonatele« (Vollender) (82); »Schillerovi zbývalo učiniti ještě jen krok, aby našel pojem formy samé v určitých poměrech přinášejících s sebou soud o nepodmíněné hodnotě neb nehodnotě, ve kterých skutečně konec konců vysvětlující příčina každé krásy spočívá«. Toliko »velmi tíživý vliv Kantův« zabránil mu učiniti tento krok (83). Ostatně toto zdůrazňování formy jest Schillerovi vlastní a nachází se porůznu v četných básních (na př. *Die Künstler*, *Die Götter Griechenlands*, *Das Ideal und das Leben* atd.). Také tam, kde mluví Schiller o přirozenosti a technice, jest Dastichovi, ač tento pojímám vytýká neurčitost, opíraje se o slova Danzelova, blízek formalistickému pojmání. Krása spočívá (jak to zní na onom místě) v souladu vnitřní podstaty s formou (102). Tento soulad jest dle Dasticha jen »určitý poměr mezi vnitřkem věci a jejím vnějším zjevem«. A tento poměr rovněž jako soulad částí s celkem jsou jen jednotlivé případy různých formových poměrů, i »bylo potřebí jen posledního rozhodného slova«, aby Schiller došel jasného toho seznání. Než Schiller byl ještě příliš Kantovým žákem.

Rozdíl, který Schiller činí mezi krásným a dokonalým, shledává Dastich také důležitým pro formální esthetiku, protože vyžadovaná harmonie a soulad vnější technické formy s přirozeností a ideou toho, co má býti spodobeno, jest také jen »formální poměr« a patří dle toho též k formě v esthetickém smyslu.

Poznámkou, že jako obsah vůbec, tak ani obsah mravní (ve smyslu Kantově) nepřispívá ničím ke kráse díla, a že zákony krásy jest abstrahovati jen z oblasti krásna, opustil prý Schiller »půdu Kantova mravního principu«. Ovšem tato první roztržka, jakož i aplikace pojmu krásy na mravnost, stala se, jak soudí Dastich, jen s příliš velikou obezřelostí a dokonána byla teprve ve spise pozdějším. Uzavírá pak auctor, že tam, kde mluví Schiller o umění jako umělec, mluví bez obalu, určitě a beze všeho rozporu, kde však mluví jako theoretik, že mluví neurčitě a často si odporuje, avšak i tu vždy, dodává s Danzelem, duchaplně a bystře.

Kdežto dosud hlavním pramenem byla auctorovi korespondence Schillerova s Körnerem, přechází nyní ke spisům vlastním, a to nejprve k dílu, jež považuje za vrchol filosofické činnosti Schillerovy, k »*Briefe über ästhetische Erziehung des Menschen*«. Podává jeho vůdčí myšlenky (str. 131—251) počíná si vylíčeným způsobem a nachází jen zřídka příležitost k nějaké poznámce, jež se týká většinou poměru Schillerova ke Kantovi neb k formální esthetice. I zde ukazují neshodu mezi Schillerovými vlastními názory

uměleckými a názory nesoucími stopu vlivu Kantova (186, 187). Principiální rozlukou obou vidí Dastich v Schillerově názoru na povinnost. Kantův strohý rigorism vylučoval z jednání mravního vškeren vliv náklonnosti, kdežto Schiller považuje povinnost doprovázenou pocitem radosti za mravně rovnocennou. Auktor cituje též známý epigram:

»Redlich erfüll' ich die Pflicht, doch thu' ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mich oft, dass ich nicht tugendhaft bin.«

Ovšem ukazuje také, že nechybí míst, kde Schiller jeví se i v této věci věrným žákem Kantovým.

Rovněž v tomto spise upozorňuje na Schillerovo zdůrazňování významu formy pro umění, uváděje s Zimmermannem jako doklady recenze básní Bürgerových a Mathissonových, ač ví, že Schiller dal se momenčně odvésti od toho Kantovým idealismem (225). Také obrací se ostře se Schillerem proti některým kritikům, kteří nedospěvše k «čistému zdání» sklánějí se ještě před látkou (250). V tom, že Schiller oddělil oceňování látky od oceňování formy, vlkl trvalou a nepomíjitelnou zásluhu jeho o estetiku a umění vůbec, neboť oceňování ono tvoří pravý základ teprve nyní možného vědeckého pojednávání obou (227).

Nejasnost a neurčitost vytýká Dastich Schillerovu pojmu «krásná duše», — «krásným duším» přiděluje totiž Schiller vládu v «říši vkusu», t. j. forem, kdežto dříve považoval Schiller krásu za první stupeň do říše ducha pro všechny, v čemž vidí auktor nedůslednost Schillerova myšlení — a činí ho spoluvinná aspoň nepřímou na mystické pojímání krásy od romantiků, stejně jako zbožňování genia našlo ne nemalou podporu v jeho básni «An den Genius», která jest z doby pozdější než pojem «krásná duše» (229).

Konče rozbor jmenovaného spisu označuje jako «politováníhodnou a těžko omluvitelnou nedůslednost», že Schiller nesetřval na té výši, které dosáhl v «Listech» a dokazuje to na dvou nejbližších pojednáních: «Über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauche der schönen Formen» a «Über den moralischen Nutzen der schönen Sitten», ve kterých Schiller prý vrátil se zpět o onen krok, o který dříve popošel nad Kanta, ač nelze to jeho principy odůvodniti. Dastich srovnává začáteční slova prvního pojednání (o škodlivém působení umění a o nutnosti stanovit mu meze) se začátkem 27. Listu o nemožnosti takového působení a omezuje to určitěji, než Schiller sám činí, na zručný a povrchní vkus, vyjímaje ovšem vkus v pravdě

esthetický, který jest si vědom, že obsah není nikdy jeho předmětem (259). Podobně jako dříve vytýká s pochvalou oddělené oceňování formy a obsahu a vidí v tom »neklamný zkušební kámen, na kterém lze rozeznati pouhého diletanta od uměleckého genia« (268).

V druhém pojednání (str. 268—293) konstatuje povážlivé kolísání Schillerových názorů o poměru ethiky a esthetiky a vykládá je tím, že v tomto případě měl Schiller na mysli krásu obyčejného druhu, jak jest dána zkušeností, kdežto dříve krásu ideální (269). Schiller měl hleděti spíše k vytříbení vkusu než pouze obviňovati. Proti hlavnímu svému spisu činí zde Schiller Kantovi ústupky. Ba, mluví »kantovštěji« nežli sám Kant, míní Dastich, tvrdí-li, že shoda povinnosti a náklonnosti, která se někdy vyžaduje u lidí estheticky vzdělaných, se posléze stanoví jako nutná podmínka a že tak se otravuje mravnost ve svém zřídle (271). Tu pak nesrovnalost, že Schiller požaduje brzy pro krásu samostatnost a povyšuje ji na bohyni, jindy pak činí ji pouze stupněm k mravnosti a snižuje ji na služku, vysvětluje Dastich tím, že Schiller, pozoruje věc se stanoviska uměleckého, viděl, že umění jde jen o formu a že má esthetika tudíž oprávněnou samostatnost, kdežto s hlediska mravního byl nerozhodnut, jsa pod vlivem »vznešeného pojmu kantovské mravnosti«, má-li uznati vedle přísně ethické hodnoty ještě nějakou jinou hodnotu. Dastich má za to, že měl zůstatí věren svému hledisku uměleckému, t. j. formalistickému a že by tak všechna neurčitost a kolísání odpadly (287). Úzce připojil prý se Schiller ke Kantovi v pojednání »Über das Erhabene« (str. 294—333), ač i zde uznává Dastich, že rozšířil poněkud učení Kantovo. Než tímto přimknutím ke Kantovi byl nucen popřítí namnoze svou dřívější theorii a jen několik málo výkladů, k celku neorganicky přistupujících, ukazuje pisatele »Listů o esthetické výchově člověka« (295). Schiller zaměnil, jak di auktor, poměr disparátnosti krásy a mravnosti v poměr výlučnosti, poměr nezávislosti v poměr nesnesitelnosti. Oba způsoby posuzování mohou, domnívá se auktor, vztahovati se na jeden sice předmět, ale na jeho různé stránky, které ač docela nezávisly na sobě, mohou přece spolu trvati. Schiller měl zůstatí při nezávislosti obou a ne věc vykládati tak, jako by krása mohla se tím výše a bohatěji vyvíjeti, čím méně mravní jest předmět líčení (323, 324).

Avšak v požadavku, který Schiller pronáší na konci spisu, aby obě stránky, ethická i esthetická, které obě jsou v člověku jako zárodky, jímž se však nedostává stejného rozvoje, byly na rovno po-

staveny ve výchově, vidí dokonání vývoje názorů Schillera jako esthetika a ethika přes četné poruchy a častá kolísání (330, 333).

Upozorniv na podobnost myšlenek tohoto spisu s předchozím v čase »Anmuth und Würde« (333, 334) dotýká se posledního spisu filosofického »Über naive und sentimentalische Dichtung«, jehož základní ideu nachází vyslovenu již v dopisech ke Körnerovi. Spis probírá jen potud, pokud má význam pro všeobecnou esthetiku. I zde nachází Dastich starou protivu krásna a vznešena a lituje, že Schiller nevzdal se tohoto Kantova sestavení obou pojmů, a shrnuje svůj soud o něm v závěrečných slovech spisu, jež buďtež zde uvedena jako ukázka slohu auktorova: »Unstreitig wären seine eigenen Ideen mit um so mehr Entschiedenheit hervorgetreten, je mehr er den Schönheitsbegriff abgesondert von allen Nebenbeziehungen ins Auge gefasst hätte; die Trübung, die das Schöne an allen Stellen durch das bewundernd auftretende Kant'sche Erhabene nothwendig erfahren musste, wäre bei Seite geblieben und der in Schiller des Dichters und Künstlers ruhende Begriff, der die Form und auch nur die Form und deren Verhältnisse der Schönheit als ihr innerstes Wesen zuschreibt, er wäre nicht wie eine glückliche Ahnung des Wahren blos da, wo die Begriffe der Schule schweigen, zur Geltung gelangt, sondern mit aller Kraft und Lebendigkeit des Ausdrucks, mit aller Schärfe und Strenge des Gedankens zur Klarheit einer unerschütterlichen Erkenntniss erhoben, hätte er Schiller nicht nur den Namen des Vaters jener neueren Aesthetik, die seitdem »Eigenthum des gebildeten Publicums« bildet, erworben, sondern an seinen Namen das hohe Verdienst geknüpft durch die wissenschaftlich hervor gehobene und geläuterte Trennung der Werthschätzung der Form und des Gehaltes eine neue Grundlage für den wissenschaftlichen Ausbau der sich selbst zurückgegebenen, in ihrem Gebiet nun zur gebührenden Selbstständigkeit gelangten Aesthetik geboten zu haben.« (357/8).

Jak zřejmo z uvedeného obsahu, spis probírá většinu důležitějších článků Schillerových. Básně filosofické jsou citovány jen jako doklady. Z tehdejší literatury o Schillerovi bylo použito téměř všech důležitějších prací o Schillerovi jako filosofu: Hemsén, Schillers Ansichten über Schönheit und Kunst im Zusammenhange gewürdigt; Rob. Zimmermann, Schiller als Denker a příslušné části v Geschichte der Aesthetik; Drobisch, Über die Stellung Schiller's zur kantischen Ethik; Tomaschek, Kant und Schiller; Danzel, Gesammelte Aufsätze; Baur, Festrede; mimo to použito biografie Hoffmeisterovy, Schwabovy a j.

Poznámku třeba učiniti o pořádku, v jakém články jsou probírány. Dastich sám myslil, že je probírá v pořádku chronologickém, a tu našel arci mnoho nedůsledností mezi »Listy« a články, jež uvádí jako pozdější. Než jeho chronologie spisů Schillerových jest nesprávná. Články »Über die nothwendigen Grenzen« atd. (jenž mnohdy rozděluje se ve dva), »Über den moralischen Nutzen« atd. a článek »Über das Erhabene« povstaly dříve než »Listy«, třebas že poslední článek byl uveřejněn teprve 1801. V starších vydáních spisů Schillerových otiskují se teprve za »Listy« a Dastich bral asi tento pořádek za chronologický. Než tento omyl přihodil se, co se týká spisu »Über das Erhabene«, i Hemsenovi (v. Berger: Die Entwicklung von Schillers Aesthetik, 252 pozn. 1), a sám Zimmermann má též pořad spisů v Dějinách esthetiky. Dastich sám vytýká podobnost názorů článku »Über das Erhabene« s názory článku »Anmuth und Würde«, pojednání to z nejdůležitějších pro Schillera v době silného vlivu Kantova, avšak blíže si toho nevsíml, aby snad zkoumal chronologii jejich. Tím odpadají četné a těžké výtky nedůslednosti činěné Dastichem Schillerovi.

Nebude snad nemístno zmíniti se ještě o tom, jak Dastich zazrazuje Schillera historicky. Za jeho východisko stanoví Kanta a určuje poměr Schillerův k němu pouze v hlavních rysech, ač přece ne tak všeobecně, jako určil vlivy Schillerova mládí, a vidí v Schillerovi předchůdce esthetiky formální. Poněvadž sám uznává formalism za jediné správný, má v něm kritérium a hodnotící princip názorů Schillerových i stačí mu jen konstatovati, pokud se Schiller přiblížil tomuto směru, aniž vidí nutným rozbírati podrobněji názory Schillerovy. Naskytá se však otázka, zaujímá-li Dastich stanovisko čistě Herbartovo či stanovisko Zimmermannovo, tedy případ podobný Durdíkovu (v. Hostinský, Za prof. dr. J. Durdíkem, Česká Mysl, IV.). Ta okolnost, že často cituje obě pojednání Zimmermannova a že se s nimi shoduje, jakož i osobní jeho poměr k Zimmermannovi — tento byl také asi recensentem jeho, neboť spis byl předložen r. 1861 pravděpodobně dříve, než ještě Zimmermann odešel do Vídně (také r. 1861) — svědčí pro Zimmermanna, než že spisu našeho nelze toho seznati, poněvadž tam blíže svého stanoviska neozřejmuje. Více světla do toho vnese asi druhý, nahoře jmenovaný rukopis. Rovněž by snad bylo prospěšno, a aspoň vždy zajímavé, srovnati s Dastichovým soudem o Schillerovi mínění jiného českého Herbartovce, G. A. Lindnera, který napsal též pojednání o esthetice Schillerově do programu gymnasia Celjského, jež mi však bylo nepřístupno. Dastich činí tedy ze Schillera předchůdce

estetiky formální a nepřipouští, aby byl pojmán jinak, z kteréžto příčiny ostře polemizuje proti Hemsenovi (str. 55 a jinde), který z něho zase činí předchůdce Schellingova.

Na konec lze ještě podotknouti, že Dastich na základě tohoto spisu dostal veniam legendi a stal se tak prvním českým profesorem filosofie na universitě Pražské.

DR. JOSEF KRATOCHVÍL.

Noeticko-theologická záhada ve filosofii Platonově.

Platon narodil se v Athenách v době největšího rozkvětu státu athénského r. 429 př. Kr. ze vznešené královské a kněžské rodiny Kodrovy a Solonovy. Aristokraticko-kněžský ten původ byl asi příčinou jednak náboženskosti jeho, jednak nadšenosti pro vše vznešené a pohrdavosti vším nízkým a vulgárním. Neobyčejně jsa nadán a láskou naplněn pro studium, již v útlém mládí pilně se zabýval básnictvím a malířstvím, čehož jasné stopy možno nalézt v pozdějších jeho spisech. Vedle toho, jak dovidáme se z Aristotela (Met. I. 6.), počal již tehdy hloubati o záhadách mudroslovných veden jsa učitelem Kratylem, žákem Herakleitovým; že obzvláštní zajisté pozornost věnoval zajímavému, ale ovšem temnému systému Herakleitovu, netřeba pochybovati. Ve 20. roce věku svého stal se žákem Sokratovým, u něhož zůstal po 8 let — až do tragické smrti Sokratovy. Jak horoucím byl ctitelem mistra svého, svědčí přiznání, že za největší štěstí pokládá, že narodil se v době Sokratově. Ovšem Platon byl také ze všech žáků Sokratových jediný, který plně prohloubil a pronikl nauku mistrovu, pochopil velikost jeho ideálů a myšlenky jeho propracoval, v systém uvedl a rozšířil. Že snad Sokrates stržlivým svým uvažováním zmirňoval poněkud poetický vzlet Platonův, nebylo tomuto jistě na škodu.

Nemožno pochybovati, že Platon již v této době studoval i jiné systémy filosofické, zvláště zajisté systém Pythagorův, Eleátů a mladší školy ionské. Cestami pak, jež konal po smrti Sokratově po Řecku, Egyptě, Itálii a Sicílii, prohloubil a rozšířil své vědomosti. Na Sicílii seznámil se s tyranem Dionysiem, jenž si ho oblíbil a ke dvoru povolal. Brzo však uražen býv prostomyslnou srdečností Platonovou, pohrdl jeho radami a prodal jej do otroctví. Filo-

sof Annikeris ze školy Antisthenovy prý ho koupil a obdařil svobodou. Smutná ta zkušenost přivedla jej k názoru později vyslovenému, že ve státech vládnouti mají jen lidé moudří a ctnostní. . . Ve 40. roce věku otevřel v Athenách filosofickou školu v gymnasiu přítele svého Akadema (odtud název »akademie«). Tam v rozkošných zahradách, jež dobře se hodily k učení jeho o sjednocení krásy a pravdy, shromáždil kolem sebe značný počet jinochů a mužů, kteří nadšeně naslouchali učení velikého mistra, často opakujícího, že nejkrásnějším úkolem člověka jest — poznání pravdy. Přerušiv jen dvakrát ještě, cestou k tyranu Dionysiu ml. na Sicilii, učitelskou svou působnost, zemřel ve věku 81 let, právě prý, jak sděluje Cicero, když spisoval.

Život i spisy Platonovy dokazují krásnou harmonii rozumu a fantasie, vznešenosti a prostoty charakteru, jemnost srdce vedle přísné rozvahy rozumu. Lze souhlasiti s otcem dějepisu řecké filosofie, Ed. Zellerem, jenž praví, že Platon byl člověkem přímo ideálním. Celý starověk také chválil jednohlasně jeho ctnosti.*) Mnoho zajisté praví stručná ona charakteristika starověká: *καλὸς ἦν Πλάτων καὶ ἰσχυρός*.

I.

Nástin Platonovy dialektiky.

Platon vycházel z učení Sokratova. Nauka o poznání, tedy naše noetika, byla i jemu základem celé filosofie. Proto dle vzoru Sokratova žádal, aby filosofie řídila myšlení, pronikala celý život člověka. Mravnost měla mítí podklad vědecký. Starý onen nápis věštírny delfské: »Poznej sama sebe!« byl mu podobně jako Sokratovi východištěm filosofického hloubání. Pravdu viděl ve vztahu mezi rozumem a věcmi poznatelnými, kritériem pak pro ni byla mu evidence, jež tedy má býti cílem veškerého badání a zkoumání. V »Theaitetu« podal nám obsírněji noetické své názory.

*) . . . von Feinden und Neidern gegen ihn erhobene Anklagen der Wollust, der Feindseligkeit gegen Mitschüler, der Tadelsucht und der Eigenliebe, . . . sind so wenig beglaubigt, dass wir der Widerlegung derselben uns überheben können . . . praví Ch. A. Brandis »Gesch. der Entwicklung der griech. Philos.« Berlín 1862, str. 272. — Téhož mínění je i Aug. Conti »Storia della filosofia« I, str. 322 . . . Le accuse poi contro la costumezza di Platone sono posteriori e di tali che non hanno autorità . . .

K jistému poznání pravdy, a vědění pravému (*ἐπιστήμη*) nestačí pouze poznání vulgární, neboť lid prostý výroky své o věcech čerpá jediné z poznání smyslového (*αἰσθησις*) neb na nejvyšší ze zkušenosti (*ἐμπειρία*), jež ovšem není než častější poznání smyslové. Ve smyslech pouze však není vědy; vždyť tu smysly nikdy by se nemohly mýlit, což ovšem nikdo nemůže potvrditi. Nad to při poznání smyslovém totéž různě se může jevit, což při pravém vědění nesmí býti. Poznání smyslové tedy jen jakousi pravděpodobnost (*εἰκασία*) poskytuje, nikoliv však jistotu. Ačkoli (hlavně asi vlivem Herakleitova *πάντα ῥεῖ*) dosti naukou touto připustil sofistům, přece hned rozhodně popíral, že by stačila k poznání pravdy sofistická skepse neb čirý subjektivism. Kdyby mělo býti pravdou mínění Protagorovo, že člověk sám v sobě má kritérium pravdy, pak by vlastně totéž mohlo býti pravdou i klamem, ba nebylo by pravdy vůbec, ježto vždy různí různě o téže věci soudí; podobně vymizel by rozdíl mezi věděním a nevědomostí, rozumem a nesmyslností, ctností a hříchem; pak by vše jen, dle Herakleitovského *πάντα ῥεῖ*, plynulo a o každé věci bylo by možno tvrditi opak (Cf. Theaetetus 170—172, 177—187).

Nelze tedy pochybovati o možnosti jistého poznání. Jak již Sokrates učival, jest pravé, jisté ono poznání v nezměnných bytnostech věcí — v pojmech všeobecných. K nabytí jich přispívá výměr a roztržidění: definice, aby člověk hledě na jednu ideu, shromáždil rozptýlená individua a definuje jednotlivá jasnější je učinil, — roztržidění, aby zase rodový pojem všeobecný na druhy roztržidil (Faidros 265 d). V definici tedy nutno podati pravou bytnost (*οὐσία*), nikoli však různé vlastnosti a zvláštnosti věcí; při výměru pak třeba začítí od známého a všeobecně uznaného, nalezenou pak definici zkoumati, zda všechny důsledky z ní odvozené jsou pravdivé. K pochopení pojmů všeobecných ještě jasnějším přispívá roztržidění na druhy: tím totiž poznám všechny jiné pojmy, jež jsou v prvém obsaženy, poznám jejich podřazenost a vzájemný poměr. Že postup takový jest výborný, nelze pochybovati. Platon sám v Politeji pravi: »Takové vymezování a třídění nejen miluji, nýbrž i toho, jenž chápe, co jest to, býti jednotou a mnohostí zároveň, následuji jako nějaké božstvo. Ty pak, kdož to dovedou, jmenuji dialektiky.« (*Ὁ μὲν συνοπτικός διαλεκτικός*). Jinde pravi, že definice a divise jsou dar boží, po němž by měla toužiti mládež. To jest ta pravá touha a láska, jež sluší filosofu! K té však třeba očistění jak mravního, t. j. ovládnutí vášní, tak rozumového, t. j. rozlišení ideji od fantasmat . . .

Metoda jeho byla tedy sjednocení indukce a dedukce, analýse a synthese, částečnosti i všeobecnosti, pokusu i hloubání, reality i ideality, zkrátka snaha realizovati poznání. Příkladem toho jsou téměř všechny dialogy: v soudech částečných, nejasných, spleťitých hledá pojem všeobecný, vyhraňuje, co k němu náleží.

Celou dialektickou záhadu Platonovu v novějším filosofickém názvosloví představují si asi takto: Dvojí jest způsob poznání: první smyslné vnímání a představování, druhý — myšlení a poznání. Smyslové počítky a vjemy — barvy, tony, chuti a pod. — jsou jednoduché, od jiných objektů rozdílné, trvají pouze krátkou dobu, zanikajíce neb v jiné se měníce. Výroky o nich jsou dočasné, t. j. pro okamžik výpovědi, jsou subjektivní a individuální. Smyslové ústroje naše podrobeny jsou změnám, které pozměňují i psychický účinek popudu. Tak může na ústroj chuťový dočasně účinkovati potrvávající počitek předchozí, jenž spojí se s účinkem popudu následného a tím jej mění neb kalí. Ústroj nervový může býti v té chvíli znaven a tak méně citliv ke druhému popuku téhož druhu a pod. — Objekty však myšlení jsou stálé, nezměnné; cokoliv o nich vyslovuješ, platí vždy a všude. Jsou tedy i objektivní i všeobecné, t. j. ač různé od jednotlivých smyslových počítek a představ, přece se stálým k nim vztahem. Všecky stromy na př. jednotlivě smysly vnímané, jen proto se nazývají »stromy«, ježto obsaženy jsou v jediném pojmu »strom«. Jako pak pojmy jsou nadřazeny vjemům a představám, o kterých je vypovídáme, tak jsou i nadřazeny a podřazeny mezi sebou.

Tyto psychologicko-logické poměry Platon zajisté dobře znal a důkladnou pozornost jim věnoval vlivem mistra svého Sokrata. Nového ovšem ještě nebylo v té nauce pranic. Jako každý člověk počíná své nazírání a hloubání o přírodě způsobem realistickým (t. zv. naivně realistický názor světový), tak také činili antičtí filosofové. Realistický názor světový byl tak v nich zakořeněn, že nikomu ani nenapadlo hledati snad předměty vědeckého zkoumání ne v reálnu — skutečných věcech, nýbrž v pouhých pojmech jako takových, tedy v ideálu (t. zv. idealistický názor světový). Ani Platon nepochyboval, že naše vědění se vztahuje na předměty skutečně existující, nikoliv snad na pouhé subjektivní formy rozumové, o nichž bychom mohli nanejvýš něco individuálního vysloviti, ne však na nich vědu založiti.

Ovšem zde Platon se nezastavil jako jeho předchůdce a učitel Sokrates, nýbrž pokročil dále otázkou: Co asi a kde jest

ono v pojmech poznané trvalé bytí? Odpověď pak, jistě asi vlivem učení Eleatů, zněla: Pojmy a jejich vztahy jsou adekvátní odlesk v našem nitru bytostí a vztahů zrovna takových mimo nás. Jak rozsáhlé a jak uspořádané jest vědění v řádu poznávacím, takové jest i v řádu bytném. Zkrátka řečeno: Platon ontologisoval logické, realizoval poznání. Řád poznávací má v řádu bytném úplně stejný reální korelát a jest logický neboli ideální jeho obraz v nás. V tom jest základ celé dialektiky Platonovy, v tom rozřešení oné noetické záhady. Druhou pak otázku, kde jest ono nezměnné, trvalé bytí, jež nám označují pojmy, vlivem Herakleitova *πάντα ῥεῖ* zodpověděl Platon, že ve věcech smyslných, jež stále se mění a mizejí, bytí nemůže, že tedy jest od nich oddělené, pro sebe existující. Nazval pak skutečné to bytí *εἶδος*, *ideou*. Dialektika pak ve vlastním slova smyslu jest věda o ideách, věda, jež učí nás chápati pravou podstatu věcí. »Nezdá se ti, že vrcholem všech věd jest dialektika . . .?« táže se Platon, nepochybuje, že odpověď bude »Ovšem, že tak soudím!« Kolik jest tedy pojmů více věcem společných, tolik jest i idejí. Ideje takové jsou na př. idea bytí, pravdy, dobra, krásy, člověka, koně, prachu, velikosti, jednoty, rychlosti, podobnosti, teploty, špatnosti, jednání, nebytí atd. atd.

Vlastní definice idejí svých Platon sice nikde nepodal, ale dosti jasný možno si učiniti o nich názor, všimneme-li si vlastností, jež jim připisuje. Ideje jsou nezměnné (*ἀγένετον καὶ ἀνώλεθρον*): Idea krásy na př., jak praví Platon v *Symposiu* »jest vždy, nevzniká ani nezaniká, největší se ani neumenšuje, není krásou jen z části, z části pak nikoliv . . . jest sama v sobě.« Ideje jsou to, co jest skutečné (*ὄντως ὄν*) jsou dokonalosti v sobě subsistující, nikoli však ve věcech jiných jako subjektech. Ideje, jež značí nějakou dokonalost (simpliciter simplicem), obsahují ji v stupni nevyšším: krása sama není zle snad krásou, jinde ošklivostí, neb z části jen krásou, z části nikoliv . . . zanikají-li neb vznikají věci krásné, nic se tím kráse samé neubírá ani nepřidává. Vztažně k věcem jednotlivým jsou ideje *μονάδες*, t. j. jednoty, jež zahrnují v sobě množství věcí jednotlivých, jsou *παράδειγματα*, t. j. vzory věcí jednotlivých. Nepoznáváme je snad očima neb vůbec některým smyslem, nýbrž jediné rozumem. Mezi sebou jsou ideje ladně uspořádané, tak že poznáním jedné snadno jest i druhé odvoditi: tvoří pak v sobě věcný, rozumový organizm

ζῶον αἰδίων καὶ νοητόν. Daleko vzdálené věci smyslných jsou v kraji pomyšleném — ἐν τόπῳ νοητῷ.*)

Platon mnoho síly a umění věnoval tomu, aby učení své o ideách též obhájl, odůvodnil a dokázal. Důkazy jeho jsou jednak logické, jež upomínají na Sokrata, jednak z nedostatečnosti poznání smyslového čerpané. Nemíním tu uváděti všech, nýbrž upozorňuji pouze na dva, jež zdají se mi nejpřesnějšími. Věda, praví v Politeji, jakožto poznání neměnné, nutně žádá i předmět neměnný, stálý, nehmotný, čirý; nutno tedy, by předmět onen byl rozdílný od věcí smyslných, jež stále se mění, nově vznikají a zase zanikají. Nutno tedy přesně rozlišovati to, co jest trvalé, od toho, co vzniká a mizí. Podobně formuluje i druhý svůj důkaz: Věda a mínění jsou dva různé druhy poznání podstatně od sebe rozlišené; pročež i předměty jejich jsou rozlišené, různé. — —

Přihlížíme-li k historickému původu platonské ideologie, poznáváme jasně, že celá ta nauka není než »ploď s jednocení filosofie sokratovské s filosofií před sokratovskou« (Zeller). Jasně vyslovil to již Aristoteles (Met. I. 6.): »... Ježto Platon v mládí svém poznal nejprve učení Kratylou a Herakleitovo, — že totiž vše smyslné stále se mění a plyne, že není v něm vědy, — přijal učení to i později. Když pak Sokrates, celou ostatní přírodu zanedbáváje, stále jen se zabýval záhadami mravními, v nichž hleděti nalézti pojmy všeobecně platné, a když prvý mysl obrátil k definici, chvále jej proto, soudil, že tak tomu jest i při všech věcech jiných, jen ne ovšem při smyslných; neboť nemožná jest společná definice věcí smyslných, když tyto stále se mění. Jmenoval pak pojmy takové ideje věcí a učil, že věci

*) Stará, jako snad spisy Platonovy samy, jest otázka, jsou-li ony Platonovy ideje něco fysického, skutečně existujícího mimo Boha, neb jsou-li to jen předměty poznávání a nazírání božského. Že jsou jen *předměty poznávání božského* tvrdí pozdější Platonovci, jako Alkinous, Nikomachos; Novoplatonovci, jako Plotinos, Porfyrios, Proklos, Iamblichos, Plutarchos, Seneka píše v té příčině: »Plenus est Deus his figuris, quas Plato ideas appellat immortales, immutabiles, infatigabiles. Un de homines quidem pereunt, ipsa autem humanitas, quae in Deo est, permanet.« Sv. Augustin, mnozí sv. Otcové; scholastikové platonští před Tomášem Aqu., nověji Cousin, Jourdain, Trendelenburg, Rolfs, Lutoslawski, Pesch, Tongiorgi a jiní. — Že ideje Platonovy jsou *substance fysické od Boha různé* tvrdí Aristoteles, první Platonovci, Tomáš Aqu. a scholastikové aristotelští, nověji zvl. Zeller, Conti, Brandis, Brentano, Baumker atd. Zeller tvrdí, že s úplnou jistotou možno interpretovati Platona dle smyslu Aristot., což ovšem přece jen tak příliš jisté není.

smyslné existují vedle nich a dle nich mají i svá jména . . . Aristoteles mluví tu ovšem pouze o sloučení učení Sokratova s Herakleitovým, ale, jak již výše jsem upozornil, patrný jest v platonské ideologii i vliv elejských názorů i pythagorejských částečně. Učil-li Herakleitos, že věci smyslné sice existují, ale stále se mění, Platon připojil, že mimo měnivé věci smyslné jsou i věci nezměnné, trvalé, ovšem smysly nevnímátné. Elejští tvrdili: Věci smyslné jsou jen pouhý klam, neexistují, bytí skutečné jest jiné. Platon: Ovšem, že mimo věci smyslné jsou i jiné věci skutečné, ale ovšem i smyslné věci existující jako nedokonalý obraz těchto bytí neměnných . . .

Zdá se, jako by všechny vznešené touhy duše Platonovy se soustředily ve snaze, vytvořití stkvoucí svět ideálů, jehož magický lesk oslňoval staletí a ovládal. Platon, vida to smutné tápání lidí po pravdě, zatoužil po světě, v němž by vše bylo trvalé, pravdivé, krásné a dobré. Postačila trocha citového nárazu a ideál přijat za skutečný, hotový. Nám, moderním, soudím, touhu Platonovu pochopití není nesnadno . . . Nelze konečně popřít, že učení to vedlo a vede k zdokonalení vědy i umění, života soukromého i občanského. Ptej se učenců, proč studují? Zda ne proto, že nedosáhli, nepronikli dosud k ideálu vědeckému, jež mají v mysli? Co chtějí umělci, ne-li naznačiti ideje krásy, jež mají v mysli své? Člověk pak ctnostný nevychová se, nepřemáhá a nezapírá den ze dne, ježto dosud nedosáhl dokonalosti, kterou si v mysli představuje? A což ona snaha národů po vzdělanosti, jež září jim před očima stále jasněji, které však přece nedosahují? — Odejmi člověku tajemné ony vzory a odňal jsi mu možnost zdokonalení, odňal jsi mu vzpružinu k práci, k životu.

V nauce o ideách nejjasněji vystupuje vznešenost a výše filosofie platonské. Ideologie Platonova, ač smíšená s poesíí a mythem, přece jen značí mocnou touhu dostoupití až ke konečným pravzorům, rodovým ideám každé dokonalosti a od nich k dokonalosti absolutní — k Bohu. Zde pak chápeme, co pobádalo Otce církevní, co pobádalo a pobádá dodnes filosofy, by studovali, by hloubali o mudrosloví Platonově. Nezdá se mi přehmáno, co praví Willmann o platonské ideologii v „Gesch. des Idealismus“ (I. sv., str. 438. a 439.): „An die Ideenlehre ist der Ruhm Platons geknüpft; aber manche seiner neueren Verehrer sehen die Ideen im Grunde mehr als Erzeugnisse der Poesie, denn als Ergebnisse der Spekulation an, als erhabene, aber doch phantastische Arabesken, um das Bild der realen Welt gelegt, als am Horizonte der Wirklichkeit verschwebende und verschwimmende Gebilde. In Wahrheit sind

die Ideen mehr als das, und Platon ist ebensowohl ein Baumeister wie ein Dichter. Er will ein Haus bauen, in dem der Mensch wohnen und seine heiligsten Güter, die ihm von Gott in der Urzeit vertrauten Pfänder, bergen kann. Die Ideen sind die Jochbalken oder die Kuppel des Baues, dem Himmel nachgebildet und hoch über dem Alltagsdasein schwebend. Freilich sind sie zu hoch, als dass dieses sich daran emporrichten könnte und doch ahnen sie zugleich die Überwelt nur unvollkommen nach. Aber auch so bleibt seine Lehre der erhabenste der Weisheit der Vorzeit würdige Gedankenbau, den das Altertum hinterlassen hat, und den das Christentum, mit Verbesserung des Mangelhaften, in seinen ewigen Dom gottgegründeter Erkenntniss einbauen konnte.« — Ovšem přímo tragicky působí, když si uvědomíme resignaci, s jakou v »Parmenidu« hájí svůj ideál, jemuž před tím tolik síly a lásky, tolik entusiasmu a umění věnoval; učení prý jeho přece jest jen lepší než učení jiných. Když pak v posledním díle svém »Nomoi«, při jehož spisování dokonal svůj život, vůbec již o ideálu svém pomlčel, jest to tragika jistě srdcervoucí! Pokládám však za jisté, že mlčel, ne že by sám již nevěřil ve svůj ideál.*) nýbrž, že nepochopení, neporozumění pro práci svou viděl na všech stranách! — —

II.

I d e a d o b r a — B ů h .

Minění, že každému pojmu odpovídá paralelní korelát bytí, přivedlo Platona k tomu, že i ve světě idejí viděl stupňovitost, uspořádanost od méně obecných a obecnějších idejí, od nižších k vyšším. Vrcholem pak celé nádherné stavby byla i d e a d o b r a — nejvyšší nejdokonalejší všech idejí, slunce všech. Všecky věci existující jsou dobré, ale ovšem jen proto, že účast mají na subsistující idejí dobra, t. j. na dobru jako takovém.

Naukou takovou ovšem Platon daleko převýšil školu elejskou, jež ontologisujíc, podobně jako on, pojmy, došla k závěru, že jest jen jediné bytí, totiž bytí samo. Platon však naproti tomu dal každému pojmu přívlastek bytí, uče, že každá idea obsahem

*) Totéž mínění pronáší i Dr. Alois Wurm ve studii své »Platon« v čas. »Die Kultur« (1905; 3. Heft) ». . . So mochte Platon auch bis zum letzten Augenblicke den Himmel seiner Ideale in sich tragen, wenn er es auch nicht mehr wagte, ihn der Welt aufzudrängen.«

svým tvrdí existenci, ale zároveň popírá v sobě existenci jiného bytí. Poslední jest bytí par excellence, jež ovšem je i dobro par excellence. Nejvyšší tato idea dobra jest poslední příčina nejen všeho jsoucího, ale i poznávaného, ba i poznávání samého. Platon v »Politei« dokazuje, že nejen poznáváme pomocí onoho nejvyššího dobra věci, nýbrž, že i předměty poznané své bytí a podstatu v onom dobru mají: nikoliv ovšem, že by dobro samo bylo jejich podstatou, nýbrž, že ještě daleko je silou a vznešeností převyšuje.*) Idea dobra jest příčinou veškeré krásy a vznešenosti nejen ve světě ideji, nýbrž i ve světě skutečném.**) Jest prapříčinou všeho bytí, neboť na jinou příčinu od ní rozlišenou jistě nemohl Platon mysliti: »byl by zajisté musil se o ní zmíniti na místech, kde hleděl naznačiti příčinu věcí a nejvyšší předmět vědy.« podotýká Ed. Zeller.

Tuto příčinu všeho bytí, nejvyšší tuto metafysickou dokonalost, tuto ideu dobra stotožnil Platon s Bohem. Nauka o ideách jest zároveň naukou o Bohu. Bůh jest tedy ono bytí par excellence, ono dobro jako takové, ona příčina všech věcí. Člověk žasne přímo vidá neobyčejnou podobnost definice Boha s oním biblickým: »Já jsem, kterýž jsem.«

Platon podal také některé důkazy jsoucnosti boží, jež ovšem nejsou všechny stejné ceny. Méně šťastné jsou důkazy z pohybu, z příčinnosti a různých stupňů dokonalosti; správnější, ale ne dosti propracované, jsou důkazy: teleologický, morální a historický. Všimněme si stručně jednotlivých a zkoumejme jejich logičnost a oprávněnost.

Důkazu jsoucnosti boží z pohybu užil Platon direktně proti materialistickým svým předchůdcům, »kteří oheň, vodu, zemi a vzduch pokládali za původ všeho« (Nomoi X. 891 e). Pohybuje-li něco jiným a t. z. zase vždy jiným, není-li konečně některé z nich prvý hybatel? Avšak, pohybuje-li se něco od jiného, může býti toto prvním hybatelem? Zajisté, že nikoliv! Avšak, když to, co samo od sebe se pohybuje, jiné by měnilo a to zase jiné a tak celou řadu jiných, které se mění, přišli jsme k principu veškerého pohybu. Principem pak těch všech pohybů jest duše, která sama sebou se pohybuje.*) Důkaz tento zcela správným nazvatí jest přirozeně nemožná.

*) Plat., Polit. VI. 500: c. 19 . . . οὐκ οὐδίας ὄντος τοῦ ἀγνοοῦ, ἀλλ' ἢ πίκνυνται τῆς οὐδίας πρὸς τὴν καὶ δυνάμει ἐπιδέχοντος.

**) Ibid. c. 3. VII., 517. . . . πᾶσι πάντων αὐτῇ ὁρδῶν τε καὶ καλῶν αἰτία . . .

*) Srov. »Zákony« 896, kde duše se také definuje . . . ὅτι δυνάμει αὐτῇ αὐτὴν κινεῖν κίνησις.

Nedokázal jim Platon nic jiného, než že nejen člověk, nýbrž i všechna tělesa nebeská, jež se pohybují, a vůbec celý svět je oduševněný, což ovšem je zbytečno a nesprávně. Podobně mylné jest mínění, že by duše, sama se pohybující, byla prvním hýbatelem, který přece musí býti již nehybný, neměnný. Správně podotýká k tomu důkazu Ed. Zeller, že Platon dokázal jim existenci bohů, jak si je představoval prostý lid.

Druhý důkaz, zase nepřesný, čerpá Platon z e z á k o n a p ř í č i n n o s t i; podává jej ve »Filebovi« 26 a násl. Je-li pak nutno, by to, co se děje, dělo se pro nějakou příčinu? Ovšem. Předchází tedy vždy příčina účinkující a následuje účinek? atd. . . . Podobnou argumentaci dochází Platon ke konklusi, že existuje Rozum, jenž všeho jest ve světě příčinou. »Všichni moudří ve světě souhlasí, že Rozum je vládcem . . .«

Důkaz z r ů z n ý c h s t u p ů d o k o n a l o s t i, chápeme-li jej tak, že jen proto, poněvadž jedna věc je dokonalejší než druhá, již mohu konkludovati, že mám ideu oné dokonalosti v stupni nejvyšším a že ona i reálně existuje, jest ovšem nesprávný. Nemohu přece z toho, že o jedné věci pravím, že je dokonalejší než druhá, již uzavíratí, že mám ideu oné dokonalosti naprosté, tím méně pak, že onomu pojmu odpovídá skutečné bytí. Správným by ovšem byl důkaz, kdybychom mu rozuměli tak, že z nedostatku nějaké dokonalosti mohu souditi, že ona dokonalost byla tam učiněna a to zajisté od bytosti dokonalost onu mající v stupni nejvyšším. Zdá se, že i Platon podobně soudil, když v »Polit.« nazval ideu dobra příčinou všeho krásného a spořádaného.

Také z p o ř á d k u v e s v ě t ě a z e x i s t e n c e z á k o n a m r a v n í h o, dokazoval Platon jsoucnost boží. »Zda říci můžeš, že vesmír řídí nerozumná, náhodná nějaká moc, neb naopak, jak již soudili naši předkové, podivuhodná moudrost a rozumnost? . . . Říci, že Rozum řídí svět, sluší zajisté tomu, kdo pozoruje pohyb světa, slunce, měsíce, hvězd, kdo vidí uspořádanost vesmíru . . .« (Srov. Filebos 28. Podobně i v »Sofistovi«.) V »Zákonech« a »Státu« podává Platon vedle morálního důkazu i d ů k a z h i s t o r i c k ý, že totiž všichni, Řekové i barbari, jak ve štěstí, tak v neštěstí, věřili v božství.

Ze všech těchto důkazů, spíše bych řekl n á b ě h ů k d ů k a z ů m, patrně, jak učenlivým byl žákem Sokratovým. Nepokládal, podobně jako učitel jeho Sokrates, za věc hlavní dokázati t h e o r e t i c k y jsoucnost boží, nýbrž raději p r a k t i c k y tak žítí, by každému bylo zjevno, že v Boha věří. Ale i pokud theoreticky byly

podány, vypolynuly z noetického podkladu platonské filosofie. Je-li mezi světem idejí a skutečným paralelnost a odpovídá-li pořádku světa idejí uspořádanost v řádu bytném, žádá obojí řád příčinu toho a Platon přichází k pojmu Boha jako rozumného ředitele.

Přes to, že důkazy jsoucnosti boží jsou dosti nepropracované a chabé, přece vyšinul se Platon k idejí Boha neobyčejně vznešené a dokonalé. Při všem, co o božství vypovídá, prozírá ona s Bohem stotožněná idea dobra, nejvyšší to metafysická a ethická dokonalost, vrchol všech idejí, pramen všeho bytí i poznání. Srovnej tu místa, jež jsem výše uvedl z »Polit.«, kde Platon mluví o příčině všeho bytí. Ovšem konsekventní nebyl, když na jiných místech mluví i o jiných idejích a o duši jako od sebe jsoucí.

Jako nade všemi ideami jako příčina všeho bytí stojí idea dobra, tak nade všemi »bohvy«, t. j. hvězdami, jež nazýval tak Platon v širším smyslu, jest jediný, věčný Bůh, původce a otec všech věcí. (Srov. zvl. Fileba 22, Timáia 28, 29, Politeji 269). Oproti mythickým názorům na bohy, tvrdí, že Bůh je neměnný, ježto sama dokonalost ani jiným nemůže býti měněna, ani sama se měnit, neboť tím zajisté jen méně dokonalejší by se stávala. (Srov. Politeii II. 381, kde výslovně neměnitelnost boží Platon snaží se dokázati.) Hlavním atributem Boha jest dobrota, jež tvoří vlastní jeho podstatu; z toho vyplývá, že Bůh nejen je příčinou veškerého dobra, nýbrž že ani zlo od něho pocházeti nemůže. »Příčina dobra jest jediné Bůh, zla ovšem příčiny jsou nejrůznější,« praví Platon v Politeii. Přesných důkazů této záhady však nepodal; jen poněkud světla vrhají na ni některé názory a výroky Platonovy o duši lidské: Uznával preexistenci duše v říši idejí. Tam poznala duše pravé bytí; spojením s tělem jako by upadla v hluboký spánek, v němž obrazy idejí si neuvědomuje. Teprve indukcí přichází zase k uvědomění si jich. Tu ovšem se ptáme, kdy tedy může býti duše zlá? Platon ovšem uznává sokratovský princip, že nikdo není dobrovolně zlý (*καχός μὲν γὰρ ἐξὸν οὐδεὶς* Tim. 43), ale ve Faidonu čteme, že duše hned po smrti odchází k Bohu, »ježto od těla se odděluje a ničeho z něho nepřijímá, neboť dobrovolně ničeho s ním neměla v životě společného, nýbrž jen mu unikala...« Z jiných míst možno poznati, že Platon myslil také na rozhodování duše pro dobro neb zlo již i v životě dřívějším. Z toho pak možno souditi, že duše pro zlo se rozhodnuvši také zlé tělo dostala. *Αἰτία ἐλομένη, θεὸς ἀναιτός* di Platon v Polit. X. 617.

Bůh o vše nejlépe se stará, nejen o věci velké, nýbrž i nepatrné. »Myslíš,« čteme v »Zákonech«, »že Bůh nejmnoudřejší, jenž chce a může se o vše starati, malé věci zanedbává?« Bůh nikdy nenechává bez pomoci toho, jenž po ctnosti touží a k božství přiblížiti se snaží. (Polit. X. 613.) Starati se může, ježto je vševěd o u c í a nejmnoudřejší. »Nelze přece pochybovati, že by bohové nevěděli, čeho každému člověku třeba!« Při tom Bůh jest i s p r a v e d l i v ý, neboť trestá zločin a odměňuje ctnost. Zlí, kterým v tomto světě dobře se daří, trpěti budou v životě posmrtném. Ovšem již i sama ctnost jest ctnostnému odměnou a sama nepravost trestem. Na mnoha místech chválí Platon božskou dokonalost, jež nezná ani stínu nedokonalosti, chválí i moc boží, jež na vše se vztahuje a vše, co v sobě jest možné, může. (Srov. Tim. 41.)

Jak vysoké a vznešené mínění o Bohu měl Platon, vysvítá též jasně z nenávisťi, jakou choval proti a n t h r o p o m o r f i c k ý m a a n t h r o p o p a t h i c k ý m názorům o Bohu, jež rozšířeny byly mezi prostým lidem, a jež Bohu připisovaly tělesnost, různé vady lidské, jako svárliвість, závist a pod.; trpkou ironií stíhal ty, kdož hlásali, že Boha možno získati a uchlácholiti oběti. — S tím shodují se i e t h i c k é názory Platonovy o poměru a povinnostech člověka k Bohu. Ve Faidonu napomíná, aby člověk toužil po osvobození duše od těla. Dobré čeká zajisté odměna v životě budoucím, neboť »neopustí bohové toho, kdo snaží se býti spravedlivým«. (Polit. X. 611.) Ovšem zlí naproti tomu trestu neuniknou; největší jejich trest již v tomto životě je, že ani nechápou, jak nešťastný žijí život. Důsledek toho je, že nutno se varovati zla, což nejsnazší je tím, když snažíme se ze všech sil státi se podobnými Bohu: *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* (Theaitet 176.)

Zbývá ještě nějak přesněji definovati náboženský systém Platonův. Nejsprávnější zdá se mi, nazveme-li systém jeho: p o l o p a n t h e i s m e m a d u a l i s m e m. (Aug. Conti.) Čirým monotheismem neb úplným takřka křesťanstvím jej nazývati jest jistě výstřednost, přehnanost. Dualismem nazýváno jeho učení proto, že rozlišuje mezi Bohem na jedné, a věčnou látkou na druhé straně; polopantheismem, ježto stotožňuje konečné intelligence s Bohem, což dokazuje, že Platon nazývá ideou i duši lidskou, ve Faidonu pak stanoví, že duše nemají počátku ani konce, opakuje, že duše lidská žila již před spojením s tělem zvláštní vznešený život, dokazuje konečně i nesmrtelnost její z toho, že nepočala, což ovšem

jest spletení pojmů věčnosti s nesmrtelností. — Konečně zmizela by i ona výše zmíněná záhada smíšením obou protivných názorů o ideách. I ten, kdo tvrdí, že Platonovy ideje jsou oddělené od Boha, i ten, kdo myslí, že jsou jen v mysli boží, může zajisté uznati návrh sprostředkující, že jsou sice rozlišené od Boha, ne však oddělené, podobně jako naše poznání jest sice rozlišené od rozumu, ne však oddělené.

Všecky metafysické i ethické názory Platonovy nauky o Bohu vyplývají z oné ideje dobra. »Idea dobra jest to, jejímž užitím přišel Platon k oné vznešené theologii i k onomu očištění víry lidové, jímž tak důležité místo zaujímá v dějinách náboženství.«*)

*) Zeller, »Die Philos. d. Gr. II. Th. 1. Abth. 4. vyd. (1839) str. 930.«

ARNE NOVÁK:

Paul de Lagarde a jeho filosofie národnostní.

(Dokončení.)

Svému vlastnímu pojetí národnosti předesílá de Lagarde všestrannou a břitkou kritiku dosavadní národnostní filosofie a již tato kritika odhaluje krajní idealism jeho názorů stojících v nej-příkřejším protikladě k naturalistickému materialismu hojných a populárním míněním přijatých račových theoretiků. Bojuje tak, nejmenuje svých odpůrců, proti teoriím, jimiž ve Francii opřel svůj aristokratism Arthur de Gobineau, jež do Německa uváděl Gobineauův osobní přítel Richard Wagner a jež i k nám uvedeny byly prostřednictvím Gobineauova bystrého a důsledného stoupence Gustava Le Bona. Všem těmto myslitelům, pracujícím zvláště usilovně o problému kultury, jest národ veličinou anthropologickou, souhrnem fysických znaků, společenstvím masa a krve. Jako odpovídala francouzská kritika filosofická jednostrannému a schematickému výkladu Taineovu o račových jednotkách národů, na nichž jest zbudována kultura dějinná, podrobnou analysou pomíchanosti a nečistoty plemen a národů, ukazuje i de Lagarde pozornou indukci, že předky domněle původní a ryzí národnosti německé jsou právě tak Keltové, Římané, Slované, Hunové jako ony starobylé kmeny germanské, vyjmenované Tacitem; ba připomíná tu fakt, jež krajané jeho tak neradi slýchají, že kořeny rodiny Leibnitzovy a Lessingovy sahají mezi Slovany a že Kantovy předky dlužno hledati ve Skotsku; úhrnem pak formuluje svůj názor v té věci slovy »Němectví neleží v krvi, nýbrž v duchu« (»nicht im Geblüte, sondern im Gemüthe«).

Stejně malým souhlasem daří de Lagarde ryze romantické theorie, které kladou podstatu národnosti výlučně do řeči; jsou ostatně dnes všeobecně překonány. Jejich vlastní půdou byly války

za osvobození, tato kolébka německého uvědomění národnostního, a i tehdy byly to pouze hlasy naivní, jež kladly s E. M. Arndtem německou vlast, pokud »německý jazyk zní a bohu v nebi písně zpívá« (»soweit die deutsche Zunge klingt und Gott im Himmel Lieder singt«).*) Pro Paula de Lagarde vysvětluje nesprávnost jazykového toho nacionalismu na př. již z faktu, že Švýcaři tvoří samostatnou a svébytnou národnost, byť mluvili a psali německým nářečím — a možno dodati, ryzím, bohatým a tvárným nářečím, onou alemanštinou, jejímuž básnickému mluvčímu G. Kellerovi všickni se tak upřímně obdivujeme.

Odmítnuv takto výměr národnosti račou i jazykem, sestupuje de Lagarde hluboko k temnému dnu otázky, nikoliv bez rysu jakési mystiky. V úplné shodě s ethnology a archeology, kteří zjistili v společenství náboženského kultu vlastní pouto národnostní jednoty starých celků ethnických, přenáší de Lagarde pojem národnosti do oblasti citění náboženského a ethického. Dle Karla Müllenhoffa, průkopného tvůrce velkolepého fragmentu »Die deutsche Alterthumskunde«, pojila každý z oněch velkých kmenů skládajících starověké germánstvo, Istaevony, Ingvaeony, Herminony a Vandilie, společná božstva, společné svatyně a společné kněžstvo; dle de Lagardea spojuje a dělí národy posud to, co jest náhradou a obdoby starého náboženství. Jednota ideálů, jednota jejich obrany tmeli dle něho národ a proto »Německo není pojem zeměpisný, avšak též nikoliv pojem politický, v obyčejném významě slova »politický«. Vlast náleží do počtu ethických mocností a proto nemohou její záležitosti býti obstarávány s vládního křesla, nýbrž pouze ethickým pathosem jejich dětí. Německo jest souhrn všech německy cítících, německy myslících, německy chtějících Němců: každý z nás jest vlastizrádce, nepokládá-li se v tomto náhledu v každém okamžiku své-

*) Již naše národní obrození, vyšedši z německé romaniky, prohloubilo toto pojetí neobyčejně. Srov. na př. proslulá slova Jana Nejedlého v »Hlasateli českém« I. r. 1808: »Jestliže každý člověk povinen jest upřímně a vroucně vlast svou, to jest jazyk svůj mateřský a mravy národu svého milovati, všemožnou práci a snažnost k zvelebení a rozšíření jich přispívati: tedy hanebného, ošemetného i zlořečeného provinění se dopustí ten, kdož též vlasti své, to jest mravům a jazyku mateřskému škodí a ubližuje:« aneb slavné trojverší Kollárovo (»Slávy dcera« 1824, II. 124):

»ale meze vlasti nerozborné,
jichž se bojí tknouti potupa,
jsou jen mravy, řeč a mysl svorné.«

ho života za zodpovědná za bytí, za štěstí, za budoucnost své vlasti, každý z nás je hrdina a osvoboditel, činí-li to.*)

Bylo by lze souditi, že de Lagarde, jenž takto těsně sdružil jednotu ethického vědomí s jednotou náboženského kultu, jenž vždy otevřeně vyjadřoval plnost a reálnost náboženského svého citění, jenž v praxi prohlašoval náboženské vyznání Židů za vlastní kámen úrazu veškeré asimilace neb absorpce v jednotné těleso národní, pokusil se alespoň v křesťanství nalézt spojovací princip národnostní. V tom spočívá však jednak jeho modernost, jednak jeho kriticism, že nikdy podobného pokusu neučinil, liše se tím naprosto od ostatních konservativně národnostních theoretiků a politiků. V protikladu k Schleiermacherovi definoval de Lagarde náboženský cit předně jako radost z Boha a z jeho konání, dále jako nejdokonalejší výraz lidské potřeby svobody — pro ztotožnění náboženství a křesťanství arcit tu není místa. Znaje jako historik, filolog, orientalista a patristik zevrubně dějinný vývoj křesťanství, odmítaje na základě podrobného rozboru ideje mravního pořádku a humanity názory, o nichž křesťanství původní ničeho neví, vykládaje obsah protestantismu z velké části jako negativní reakci vůči velké pozitivní koncepci katolicismu, nemohl de Lagarde rovněž souhlasiti s průběžným názorem konservativní inteligence své doby, jež protestantism považovala za vlastní náboženský výraz, průměrný potřebám národa i věku. Veřejné mínění konservativců o možné shodě víry a vědy, naukového poznání a náboženského zjevení pronásledoval neúprosnou kritiku; běžné koketování současných zálib uměleckých s tradicemi církve stíhal jízlivým posměchem jako směs kostela a zábavné místnosti; vědeckému zkoumání v rámci některé z pozitivních věr upřel vůbec možnost — v těchto otázkách byl konservativní de Lagarde krajním radikálem. Třebas, jako tak mnozí historikové, neskrlbl obdivem pro úměrnou a široce založenou stavbu církevního katolictví, nečinil de Lagarde vůbec kompromisů se starými útvary náboženskými, které v jeho očích byly mrtvy; modernisování a upravování starých věr, odčítání nepohodlných dogmat od ceistvého obsahu víry — vše to bylo mu směšné a nechutné. I jest de Lagarde spolupracovník nové koncepce náboženské, v níž uplatňuje se souměrně i náboženský cit, svérázně definovaný, i nové vědecké poznání. Tedy onen společný kult, sjednocující národ, musí býti teprve stvořen — země nové víry jest země našich dětí. V aktuálních otázkách politických nepřeceňoval de Lagarde nábo-

*) »Deutsche Schriften« str. 167.

ženských rozdílů nikdy, neboť i jeho spíše nábožensky než račově motivovaná nechuť k židovstvu měla svoje kořeny vlastně mimo oblast víry. Rozporu mezi katolickým jihem a západem Německa na jedné a protestantským severem na druhé straně téměř necitil a filosofuje o budoucnosti Rakouska, pro jehož existenci nenalézal důvodů, pominul vůbec náboženskou povahu principu jednotícího země tak různorodé.

Jisté neujasněnosti a roztříštěnosti náboženským názorům de Lagardeovým upříti nelze; vesměs je charakterisuje příležitostnost a násilné podřazování teoriím a heslům národnostním. Přijav sice od etnologů teorii o jednotící moci kultů pro starobylé celky národní, nepokusil se provést ji důsledně pro periody pozdější a nesnažil se nikde sebe stručněji naznačiti náboženskou náplň vůdcích národů evropských. Vydal jako výchovné heslo pro Němce úsilí o nové, pozitivní živé náboženství, skládaje do něho veliké naděje jako do prostředku zmožutnění ryze německého charakteru; ale nepřihlédl nikde, že podobné úsilí charakterisuje celou kulturní Evropu — kde tu jest možnost svěbytného národně náboženského charakteru?

Než ani ethická stránka nové oblasti, do níž de Lagarde přenášá podstatu národnosti, není úplně promyšlena; desiderata staví se tu vůbec jako dané znaky. Paul de Lagarde rád přisuzuje rysy, jež by si od národní povahy vroucně přál, charakteru již jako evidentní znaky; chtěl mít Němce věrnými a pravdivými a tvrdil, že dle věrnosti a pravdivosti se charakter německý předem pozná — tot pravý *circulus vitiosus*, naprosto nedůstojný národnostního filosofa a psychologa. Vytknuv však důrazně *i n d i v i d u a l i s m* jako vůdcí rys německého charakteru i jako nejmocnější prostředek nové organisace národní, vykřikl de Lagarde zmužile a v čas samu úzkost doby — jako hlasatel charakterního individualismu v době davové stádnosti, za postupu socialistické organisace, za kulturní nadvlády průměrného juste milieu bude de Lagarde vždy připomínán vděčně. Sám shrnul vnitřní tuto missi pregnantní větou: „V nové epoše našich dějin jest naší hlavní úlohou vychovávat jak možno z nejčtetnějších lidí osobnosti, charaktery.*) Nejsou to pouhá prázdná slova, za nimiž se neskrývá než frázovité pathos — jsme tu v samém ohnisku národnostní filosofie de Lagardeovy. Slova, jimiž de Lagarde hlásá potřebu, ba nutnost mohutné a tvůrčí individuality pro národnostní růst a rozvoj, mají nejvyšší temperaturu

*) »Deutsche Schriften« str. 86.

a nehlubší pathos jeho nadšení entusiastického citu. »Zdroj pokroku v dějinách jest jednotlivý člověk. Každý, kdo obdržel dostatek energické síly životní, aby v sobě procítil nadání k harmonické existenci, k živému dílu uměleckému, vstupuje právě tímto citem v protiklad k světu, jenž jej obklopuje, to jest zužuje, omezuje, vlastnímu já odcizuje: prospívá dějinám tím, že, čím plněji se vyžívá, stává se středem pro jiné a na širší kruhy rozlévá alespoň silnější neb slabší odlesk svého vnitřního světla, jež nikde než v něm samém nezáří: každý člověk má býti rozmnožením majetku lidstva a kromě toho také způsobovati rozmnožování tohoto majetku.*) Na rozdíl od francouzských myslitelů Flauberta a Renana, jimž silný tvůrčí jednotlivec jest konsekvencí vědeckého aristokratismu, na rozdíl od Nietzscheho, jenž vytváří pojem »nadčlověka« ve sféře instinktivní, koncipuje de Lagarde svého »velkého, pevného a čistého člověka« ethicko-nábožensky a charakterně, shoduje se v té příčině s germánskými oběma mysliteli individualistickými s Carlylem a s Kierkegaardem. Kierkegaard formuluje svůj individualism zřejmě jako přirozenou konsekvenci protestantského názoru o bezprostředním poměru věřícího jednotlivce k Bohu; Carlyleovi jsou hrdinové vyslanci a mluvčí Nekonečného a Tajemného, v čemž jest synthesisa německé filosofie Fichteovy i Novalisovy, podobně definuje i de Lagarde reka jako »bezprostředního procítovatele věčné pravdy« a nazývá jej emphaticky »živým, mezi námi se pohybujícím důkazem věčnosti, ba samé jsoucnosti boží«. Jmenuje-li příležitostně tohoto velkého muže králem, zdůrazňuje-li jeho poslání vladařské, autoritativní, rozhodčí, vyjímá tím v politickém zaujetí jednu stránku povahy nového toho tvůrčího charakteru, podobně jako skandinávský sever formuloval agitačními ústy Björnsonovými nový mravní ten typ jako krále, když již před tím jej theologická polemika Kierkegaardova byla formulovala jako typ nového kněze.

Individualism svůj dovršuje de Lagarde aristokratismem; úsilí o nového reka sdružuje s úsilím o novou šlechtu, postup to, jenž dále se vyčistí i z posledních fasí filosofie Comteovy a Renanovy, s tím arcíť rozdílem, že místo francouzské maximy o světovládě filosofického rozumu nastupuje u něho germánský požadavek světovlády ethického charakteru. Požadavkem tím ovšem padá v jádře stará aristokracie rodová a úřednická, pro niž má de Lagarde zásobu neradostivých sarkasmů dobře namířených zejména proti kamarille německých junkerů; ale de Lagarde nezavírá přece zraků před nej-

*) »Deutsche Schriften« str. 119.

lepšími, řídkými živly v staré šlechtě a pomýšlí užítí jich při reorganizaci německé aristokracie, pro kterouž vypracoval zvláštní, detailní návrh. Radikalism jeho postupu mísí se tu zajímavě s konservatismem některých zálib. Jako pronikavý kulturní filosof Victor von Hehn byl i de Lagarde konservativcem jen z odporu proti povrchní a plané průměrnosti nivelisujícího liberalismu, jako on zamíloval si několik hlavních rysů minulosti z nechuti proti maloduchosti a krátkozrakosti přítomných dnů. Rozchází se se svou dobou a se svými vrstevníky, kteří pracovali a mluvili veřejně pro rovnost celé společnosti, pro obšťastnění a upokojení davů v názorech základních, prohlašoval se de Lagarde za konservativce, ač upozorňoval vždy, že jest si dobře vědom etymologie hesla od latinského předmětného slovesa *conservare*, k němuž sám klade předmět naprosto jiný, než ostatní konservativci.

K individualismu, aristokratismu přidružuje de Lagarde požadavek nové, účelné a svěbytné výchovy: jako Fichte obrozuje i on svůj domov souměrně školou, náboženstvím a národností — a tu praktický pedagog pracuje podrobné návrhy pro reformu učební, založenou předem na principu bezprostředního působení učitele na žáka a tíhnoucí k abstraktnímu a vznešenému cíli výchovy, ke zbožnosti bez jakékoliv konfese. Ztrácí-li se v zevrubných úvahách o reformě škol povšechný zřetel národnostní filosofie de Lagardeovy, mizí tu také její neurčitost a abstraktnost; dotýká se se pevné půdy aktuálních zájmů a otázek, jakými jsou na př. zrušení tříd, snížení učebního kvanta, reforma fakult bohosloveckých, projevuje de Lagarde vzácnou vlohu pedagogického kritika, jenž může býti oceněn jen pedagogickým odborníkem.

Paul de Lagarde vůbec neváhal nikdy ani okamžik, měl-li vyměnití národnostní filosofii theoretickou za národnostní praxi politickou; mnohému čtenáři mohly by se zdáti všechny jeho národnostně filosofické theorie pouhou dekorační argumentací zcela časových publicistických projevů. Byl by to úsudek ukvapený, nelze však upřít, že de Lagarde příliš jednostranně užil svých všeobecných ideí pouze pro politiku svého národa a své říše, neprohlédaje, že jejich všeobecná průkaznost a platnost vysvitly by teprve, kdyby bez násilí daly se aplikovati na všechny národní celky v Evropě. Formou, jakou nám podávají *»Deutsche Schriften«*, jsme poučeni sice, že z de Lagardeova národnostně filosofického theoretisování dá se dovoditi jeho krajní, nesmířitelný a výbojný antisemitism, snažíme se uvěřiti, že z těchto úvah mohou čerpati svoje argumenty pruští politikové, přemýšlející o vnitřní kolonizaci mezi Slovany i o rozvolnění

svazků zajišťujících politickou jednotu Rakouska,*) nenabýváme však naprosto přesvědčení všeobecné hodnoty filosofických těch názorů o podstatě a smyslu národnosti vůbec.

S trpkostí konstatujeme tu opětně rys společný dnešnímu intelektuálnímu Německu, které tak vděčně recipovalo duševní práci de Lagardeovu: ideová ryzost a všeobecná platnost historických a kulturních ideí cení se níže než jejich aktuální prospěšnost a národně-politická časovost; filosofie a dějepisectví sestupují do veřejné areny a vrhají svá těžká slova do rozvášněného, špatně chápajícího davu; kulturní svědomí naprosto se nebrání osudnému sdružení slov *philosophia et historia ancillae rerum politicarum*.

*) Velmi případnou kritiku politických teorií de Lagardeových podává ve své monografii »Paul de Lagarde« (Berlin 1903) E. Platzhoff Lejeune; viz můj referát o essayi té v »České Mysli« roč. V. str. 143—148.

je nepromyšlená a tendenčně citová jako námitky jiných od paralelismu, kteří v něm jakožto ve výplodu naturalismu vají ponížení člověka a ohrožení mravnosti. Takové námitky brátí vážně.

Celkem Pfänder nemůže proti psychofysickému paralelismu nic podstatného a jestliže na vyvrácení jeho činí závislou podobnost názoru vlastního, je tím samým ohrožen. Působí na tělo ve smyslu kauzální závislosti musíme zamítnouti obvyčejnému nazírání jeví takovým působením, musíme si outi ve vědecké psychologii chápati jinak. O tom všem possem ve svých »Základech«, kamž čtenáře odkazuji.

Kraussův spis o Ribotovi má být prvním článkem v řadě monografií, které auctor hodlá napsati o francouzské psychologii tím předních zástupců moderního psychofysiologického směru. Zor, jak sám Ribot o německé a anglické psychologii ve známo rozšířených spisech psal. Jenže spisovatel založil svou práci v takových rozměrech i než Ribot i než Edvard v. Hartmann a M. J. Scherer, na něž v předmluvě poukazuje. Tento první díl spisu o Ribotovi není o mnoho menší než spisy vzpomenutých auctorů o celém vývoji psychologického vývoje.

Ribot je zakladatelem moderní psychologie francouzské směru psychofysiologického, který jediný má nároky na název vědecké psychologie. Krauss pokládá rok 1876, kdy vyšel spis *La psychologie contemporaine*, za mezník přechodu od staré k nové psychologii ve Francii máje na mysli hlavně úvod tohoto spisu, který má znamenitý. Wie ein Heroldsruf verkündet dieses Manifest eine heranbrechende Epoche der Psychologie. Naznačiv život, stanovisko a význam Ribotův všeobecně, probírá pak Krauss monografie Ribotových ty, o nichž myslí, že je v nich obsaženo o Ribotův psychologický systém charakterisuje, v čem je originální a čím platně přispěl k vědecké práci v tomto oboru vůbec, ve Francii. Jsou to monografie o paměti, vůli, pozornosti (do češtiny přeložené, u Pelcla), o osobnosti a citech. O spíše v pozdější vyšších hodlá auctor vydati zvláštní spis.

Krauss zvolil k líčení svého postup chronologický, probírá monografie, jak za sebou vycházely. To zdálo by se, že bude čtenáři, který chce celkovou, vystižnou charakteristiku Ribotovy psychologie. Skutečně také zabývání se jednotlivými spisy o zvláštějšímu pojednávání o věcech méně důležitých a stěží. Než nesnázím z toho plynoucím je odpomoženo tím, že auctor hned na počátku vědecké dráhy pro psychologii

ROZHLEDY.

A. PSYCHOLOGICKÉ.

Píše Fr. Krejčí.

(Dokončení.)

Krauss, Théodule Ribots Psychologie. Richard Wallaschek, Psychologie und Pathologie der Vorstellung. Lipsko 1905, str. 323.

Jakým právem činí Pfänder dále tuto námitku: Praktická činnost člověka předpokládá vědomí, že mohu chtěním působiti na tělo a prostřednictvím těla na svět vůkolní. Kdyby však člověk byl skutečně přesvědčen, že jeho duševní počínání zůstane bez účinku na svět hmotný, pak by mu bylo nemožno chtítí něco provéstí, byl by odsouzen v malomocném zoufalství přihlížeti, jak bez jeho přičinění dějí se pohyby jeho těla a jiných hmotných věcí. *Gänzliche Willenlosigkeit wäre die Folge gegenüber dem Körper und der Aussenwelt.* Stroje těla a světa vnějšího pracují samy od sebe, nač se o ně starati, když nemáme nad nimi moci. Snad se někomu tento beznadějný kvietism zamlouvá. Unavené duše, které ve světě nic poríditi nemohou, vždy budou nakloněny, aby se vyhnuly všem obtížím a tísňivým neúspěchům zřeknutím se vší činnosti. A budou pak z nouze dělati ctnost, prohlašující své nedobrovolně zvolené počínání za jedině pravý ideál. Ale zdravý, čimuchtivý člověk bude viděti v tom jen doporučení sebevraždy a nevzdá se víry, že má moc svou vůli i na svém těle i ve světě vnějším uplatniti. Jak může, ptá se Pfänder, paralelism býti empiricky založen, když vede k takovým zkušenostem odporujícím beznadějným důsledkům.

Ale když tento obávaný kvietism není důsledkem paralelistického stanoviska! neboť s tohoto stanoviska jsou duševní děje uvědoměné reakce organismu na vnější dojmy, konané za účelem uhájení existence jednak odvracováním škodných, jednak využitkováním prospěšných dojmů. A v pojmu reakce jest i samočinnost i možnost zasahání v dějství světa vnějšího zahrnuta. Pfänderova ná-

mitka je nepromyšlená a tendenčně citová jako námitky jiných odpůrců paralelismu, kteří v něm jakožto ve výplodu naturalismu shledávají ponížení člověka a ohrožení mravnosti. Takové námitky nelze brát vážně.

Celkem Pfänder nemůže proti psychofysickému paralelismu uvést nic podstatného a jestliže na vyvrácení jeho činí závislou pravděpodobnost názoru vlastního, je tím samým ohrožen. Působení duše na tělo ve smyslu kauzální závislosti musíme zamítnouti a co se obvyčejnému nazírání jeví takovým působením, musíme si navyknouti ve vědecké psychologii chápati jinak. O tom všem pojednal jsem ve svých »Základech«, kamž čtenáře odkazuji.

K r a u s s ů v spis o Ribotovi má být prvním článkem v řadě monografií, které auctor hodlá napsati o francouzské psychologii vyličením předních zástupců moderního psychofysiologického směru podle vzoru, jak sám Ribot o německé a anglické psychologii ve známých a rozšířených spisech psal. Jenže spisovatel založil svou práci ve větších rozměrech i než Ribot i než Edvard v. Hartmann a M. Deßsoir, na něž v předmluvě poukazuje. Tento první díl spisu o Ribotovi není o mnoho menší než spisy vzpomenutých auctorů o celých periodách psychologického vývoje.

Ribot je zakladatelem moderní psychologie francouzské směru psychofysiologického, který jediný má nároky na název vědecké psychologie. Krauss pokládá rok 1876, kdy vyšel spis *La psychologie anglaise contemporaine*, za mezník přechodu od staré k nové psychologii ve Francii maje na mysli hlavně úvod tohoto spisu skutečně znamenitý. *Wie ein Heroldsruf verkündet dieses Manifest eine neue heranbrechende Epoche der Psychologie.* Naznačiv život, práci, stanovisko a význam Ribotův všeobecně, probírá pak Krauss z monografií Ribotových ty, o nichž myslí, že je v nich obsaženo vše, co Ribotův psychologický systém charakterisuje, v čem je originálním a čím platně přispěl k vědecké práci v tomto oboru vůbec, nejen ve Francii. Jsou to monografie o paměti, vůli, pozornosti (také do češtiny přeložené, u Pelcla), o osobnosti a citech. O spisech později vyšlých hodlá auctor vydati zvláštní spis.

Krauss zvolil k líčení svému postup chronologický, probíráje monografie, jak za sebou vycházely. To zdálo by se, že bude vaditi čtenáři, který chce celkovou, vystižnou charakteristiku Ribotovy psychologie. Skutečně také zabývání se jednotlivými spisy svádí k rozvláčnějšímu pojednávání o věcech méně důležitých a stěžuje přehled. Než nesnázím z toho plynoucím je odpomoženo tím, že Ribot vytknul si hned na počátku vědecké dráhy pro psychologii

program, jež monograficky postupně prováděl, takže pořad jeho monografií v celku odpovídá schématu systému. Mimo to Krauss nepouští ve svém výkladu celek s mysli a zvláště v kritických vývodech, jež připojuje ke každé projednané monografii, drží čtenáři stále celý systém před očima.

Ribot přijal hned na počátku čistě empirické stanovisko bez výhrady a zůstává si v tom důsledný v celé další práci. Jeho heslem je učiniti psychologii nezávislou na metafysice; to je nezbytnou podmínkou její vědeckosti. A psychologie jako věda a samostatná věda musí postupovati tak jako jiné vědy, které od filosofie se odloučily. Předmětem jejím je studium jevů a faktů, nestará se o kauzalitu a substantialitu jejich právě tak, jako moderní matematik se nestará o legitimitu axiomů Eukleidových, aniž hloubá o podstatě prostoru a času, kvantity, čísla a míry. Běře věci, jak jsou dány, akceptuje axiomy běžné, aniž by dříve o radu se tázal Newtona, Leibnice, Locke nebo Kanta (10). Psychologie jest pro něho „psychologií bez duše“ a jenom experimentální psychologie může vyhověti požadavkům, které na ni se kladou jako na skutečnou, od metafysiky nezávislou vědu.

V tomto smyslu rozeznává: 1. psychologii popisnou, jež pozoruje skutečné dění a nepátrá po jeho příčinách, 2. psychologii srovnávací, 3. psychopathologii (psychologie morbide), 4. typologii či ethologii individuální a račovou. Nejvíce pracoval v odboru druhém a náleží mu zásluha, že z moderních psychologů nejdříve a nejvíce snažil se data života anormálního využítkovati pro soustavu psychologie.

Při výkladě o paměti Ribot dává se vésti myšlenkou vývoje. Paměť nenáleží pouze bytostem oduševněným, nýbrž všemu organickému a anorganickému vůbec. Paměť psychologická jest jen vyšším stupněm paměti biologické, od níž liší se pouze uvědoměním, a paměť biologická je vyšším stupněm paměti hmoty, od níž liší se možností obnovení (reprodukce). Společným a hlavním znakem paměti vůbec jest schopnost podržeti stopu po dojmu, respektive po působení nějaké síly z vnějška. Stopu tu podržuje u individua oduševněného nervstvo. Nad pochybnost jasný důkaz toho podává zkoumání úkazů pathologických. Odtud také vyzoroval Ribot zákon ubývání paměti (*loi de regression*), že totiž degenerace nejprve zasáhne dojmy nové, kdežto staré, co se s organismem asimilovalo čili v něj takřka vtělilo, přichází na řadu naposled.

Názor o vůli, který zakládá se opět na zkoumání pathologi-

ckých úkazů, jak už jméno spíše příslušného naznačuje (Nemoci vůle), shrnut je ve větu: *la volonté n'est la cause de rien*. Co nazýváme vůlí, je složitý, vysoce vyvinutý pochod, v němž není pouze to jednoduché »já chce«, nýbrž množství představ, nálad, idejí, které tvoří základ charakteru a jsou vlastními původci jednání námi pozorovaných. Všechny tyto elementy, jež nastupují svou činností, když rozvažujeme a se rozhodujeme, mají za následek jednak ten stav vědomí, který označujeme slovem »chci«, jednak pohyb nebo zastavení pohybu čili obecně řečeno ten akt, který klamně pokládáme za následek vůle. Tímto zdáním konstatuje se pouze jistá situace, ale nezpůsobuje se; je to efekt a nikoli příčina. Volba, která tvoří podstatu volního aktu, jest jen kladný nebo záporný soud, který se liší od jiných soudů svým vztahem k pohybu. Důvod volby je v přiměřenosti nebo nepřiměřenosti předmětu volby vzhledem k osobnosti, což uvědomuje se citem libosti nebo nelibosti. Volíme vždy, co je příjemné, užitečné, dobré, zavrhuje nepříjemné, neužitečné, škodné; ale »vůle« nemá v tom žádnou účast, neboť to subjektivně dobré a příjemné vynucuje si volbu na nás samo. Chtějící jsme pasivní.

»Já« není bytostí samostatnou, nýbrž vyvinuje se znenáhla na podkladě tělesném jako všechny ostatní funkce duševní. Co v milionech buněk gangliových a nervových vláken neustále se děje, co způsobeno jest životními pochody, dojmy z vnějška, co zůstává v organismu činné jako dědictví po dřívějších generacích, vše to tvoří podklad sebevědomí. Ze spousty počátků a z pocitů vlastního těla vzniká »vjem« (Empfindung) »já« — sebevědomí. Z počátku to jen vědomí těla, na nejvyšším stupni představa osobnosti, ale i ta jest naprosto závislá na tělesném organismu. Nemocný organismus zplozuje nemocné »sebevědomí«.

Směrodatný a nejzáslušnější jest Ribotův názor o pozornosti. Všimnul si mechanismu pozornosti, jak on to nazývá, to jest fyziologických změn, které provázejí pozornostní napjetí, a shledav, že tyto změny jsou při těch několika případech pozornosti (vjemová, vnitřní či do vnitř obrácená, bezděčná a smyslová) v podstatě stejné, vidí v ní spontánní nebo úmyslný akt, jímž organismus dojmů nějakému přizpůsobuje své orgány, aby ho využil. Podstatu tedy tvoří svalové napjetí a stlumení jiných pohybů, jež by organismus od dojmu mohly odvrátiti, takže je pozornost případem snahy. Důkladná a důležitá jsou Ribotova pozorování o abnormitách pozornosti, zvláště o fixních ideách.

Podstata citu jest dle Ribota v pudech a náklonnostech, ve

vědomím či nevědomém jich uspokojení, čehož ukazatelem jest vědomí libosti nebo nelibosti. Neřekneme tedy, že člověk touží a snaží se po něčem, protože je to dobré nebo příjemné, nýbrž obráceně: protože se o něco snaží, veden jsa k tomu celou svou přirozeností, je to dobré a příjemné. Citová stránka jde ve vývoji před rozumovou a vývoj je podmíněn naprosto fyziologickým vývojem organismu.

Cíty (afekty) dělí podle vývoje jejich. Předně jsou afekty jakožto projevy sebezáchovy v pudech fyziologicko-vitálních (*sensations internes*), jako hlad, žízeň, spánek atd. Potom jsou hnutí mysli, záležející v modifikaci oběhu krevního a respirace jakožto projevy sebezáchovy individua sebevědomého, a to: I. defenzivní pud sebezáchovy — bázeň, II. ofenzivní — hněv, III. sympatie, IV. pud hry, aby přebytečná energie se vyčerpala (*action superflu*), V. pud zvědavci, VI. egoistický, VII. pohlavní.

Fyziologickou stránku citů nelze oddělit od duševní, takže nelze s Jamesem a Langem říci, že fyziologické vzruchy jsou příčinou emocí, aniž se starší psychologii, že emoce způsobují fyziologické změny: nýbrž výrazové pohyby obličeje a celého těla, vasomotorické, respirační a sekretorické modifikace jsou se svými duševními koreláty jeden a týž pochod dvoji řeči vyjádřený.

Krauss připojuje ke konci kritiku Ribotova názoru o pozornosti a citech. V prvním prohlašuje se za přívržence názoru Ribotova, v druhém snaží se ukázat, v čem se Ribot liší od Jamesa, a je patrné, že ani v principu ani ve všech jednotlivostech nesouhlasí.

Wallaschekova *Psychologie und Pathologie der Vorstellung* má titul, který by mohl o obsahu jejím klamati. Není to psychologická monografie, nýbrž esthetická! Avšak je tu mnoho psychologického materiálu, jest jistým způsobem urovnán, a problémy psychologické jsou tu řešeny, pokud souvisí s látkou titulem naznačenou, takže pro to všechno zmiňuji se o knize na tomto místě.

Wallaschek hodlá připravit půdu esthetice psychologickým rozbořením záliby, neboť esthetika není ani normativní vědou o předmětu (*Kunstphilosophie*), ani pouhou fyziologií, nýbrž eine Analyse der Begeisterung und vermittelt das Wissen von dem Zustande des Menschen, in dem er sich unter dem Einfluss derjenigen Dinge befindet, die er um der Freude willen genießt. V přítomném spise pojednává o představě čili o představování, aby z toho vy-

těžil, co se vytěžití dá pro speciální otázky hudební esthetiky i pedagogiky. Podává psychologické definice a všimá si pathologických úkazů paměti; ale má to všechno příliš volně, ba řekl bych nepřesně spojeno, takže pro theoretické poučení sahati k této knize by se nevyplatilo. Za to je zde, jak už připomenuto, hojnost příkladů z literatury i z vlastní zkušenosti snesených a zvláště zkušenosti z praxe hudebního vyučování o abnormitách vlohy jsou psychologům vítány. V té příčině zasluhují pozornosti kapitoly o audition colorée, afasii, hudebních typech, snu a hypnose.

B. PO DĚJINÁCH FILOSOFIE.

Píše Fr. Drtina.

(Dokončení.)

3. Velmi důležitou podmínkou a platným činitelem ve vývoji filosofie řecké byla povaha helenského náboženství. Zvláštnosti jeho, jež příznivý byly vzniku a vývoji filosofie, jsou hlavně tyto:

a) *Nedostatek ustálené dogmatiky*: Herodot praví, že Homer a Hesiod byli první theologové řečtí. A vskutku byla to hlavně díla básnická, z nichž Řekové náboženské své názory o bozích, vesmíru, duši lidské, životě posmrtném atd. i v náboženství čerпали. Ale zde vždy převládala svoboda osobního výkladu: žádná pouta nebyla ukládána nějakou auktoritou církevní, jak se dalo později v křesťanském středověku. Náboženský názor lidový v Řecku byl polytheistický. Tento polytheism právě však nadanější lidi nutil k přemýšlení. Již dávno přechod k monotheismu byl připravován a umožňován prohlášením Dia za svrchovaného vládce a otce bohů i lidí (*πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*) i pomyslem o osudu (*μοῖρα*), jenž s nezvratnou jistotou řídí běhy událostí božských i lidských.

Tato volnost názorů náboženských podporovala přirozeně vznik samostatných spekulací, a tak vidíme, že přední myslitelé řečtí, na př. Pythagoras nebo Xenofanes v náboženství si zjednávají východiště názorů svých. Mnozí za orgán jakéhosi dogmatismu chtěli prohlašovati mysteria, zajisté však mylně. Mysteria neobsahovala nikterak živlů dogmatických: byly to mystické představy o osudech duše lidské v životě záhrobním i soustava obřadů, jimiž zasvěcení k životu tomu se připravovali. Zeller domnívá se, že mysteria řecká v jistém smyslu mají podobnost se společenskými zednářskými v nové době.

b) *E t h i c k ý m o m e n t* nabyl záhy v náboženských představách převahy a účinného působení. Přední božstva helenská vznikla zajisté ethisováním původních božstev čistě fyzikálních. Mravní ideály své uložili Řekové v představách svých o bozích: tak stal se Zeus bohem práva a řádu světového, Apollon bohem mravní uměřenosti, Athéna bohyní rozvážnosti a moudrosti životní. Tento ethický moment záhy v řeckém náboženství vystoupil v popředí, a přední myslitelé k posílení jeho nemálo přispívali (Xenofanes).

c) S nedostatkem přesně vytyčené a stanovené dogmatiky přirozeně souvisí v náboženství řeckém i *n e d o s t a t e k o r g a n i s a c e c í r k e v n í*: v Řecku nebylo církve jako samostatné moci vedle státu, v Řecku nebylo rovněž *k n ě ž s t v a* jako zvláštní kasty ve smysle středověkém. Tím nehrozila žádná kontrola osobnímu přesvědčení jednotlivcovu a uzpůsobena možnost samostatného a nezávislého přemýšlení o problémech náboženských vůbec. Pokud náboženství jevílo účinek ve veřejném životě, dalo se to pod správou a dozorem jediné státu, a nebylo tu pak dbáno tak o vnitřní pevné přesvědčení, které choval jednotlivce, jako o to, aby se přizpůsobil společným zvyklostem. Proto *k u l t u s* byl v řeckém náboženství věcí nad jiné důležitou, ano můžeme snad říci, hlavní. O to měl stát péči bedlivou, aby z úkonů bohům jednotlivým povinných ničeho nebylo zanedbáváno — neboť jen to-li se dalo, bylo možno spoléhat na pomoc a přízeň bohů. Jen kdo proti obvyklému kultu na odpor se postavil, byl zván *ἀθεος*, byl považován za »nepřítele bohů«. V theorii každý měl volnost o bozích státem uznávaných mít: vlastní představy a myšlenky — jen to bylo požadováno, aby proti státnímu kultu ničím se neprovinil. Proto Sokrates dle Phaidona Platonova před smrtí nezapomene obětovati kohouta Asklepiovi, protestuje tak názorně proti obvinění svých žalobců.

Vše to vysvětluje se zvláště vzpomenutými okolnostmi, že nebylo v Řecku *p e v n ě d o g m a t i k y* ani *s p o l e č n o s t i n á b o ž e n s k é* v podobě středověké církve, a že v názorech náboženských záhy moment ethický převládal.

4. *P o m ě r y s p o l e č e n s k é a p o l i t i c k é* posléze značnou měrou podporovaly vznik a rozvoj filosofie v Řecku. Bylo již k tomu ukázáno, že prvý samostatný život politický vznikl v městech maloasijských, hlavně v Miletu. Obchodem bylo tu nashromážděno veliké bohatství, postaráno s dostatek o *h m o t n ě a p r a k t i c k ě* potřeby obyvatelstva a tím zjednána možnost *o d d á v a t i s e o t á z k á m t h e o r e t i c k ý m*. Náboženství vyloženými okolnostmi nebylo jednot-

livecům na překážku dodělávati se vlastních názorů o záhadách světových — toliko stát mohl zde snad s počátku býti závadou. Ale rozvojem politickým i ten nenáhle pozbýval dřívější své neomezené moci, a individuu popřávána značná míra svobody a volnosti. Již v 7. a 6. století př. Kr. nastalo prvé období úsilí emancipovati jednotlivce od celku. Docíleno toho bylo hlavně boji, které v městech řeckých v 7. století vznikly mezi aristokraty a demokraty. S počátku měly veškerou moc v rukou rodiny aristokratické, znenáhla však podporováni jsouce čilým obchodem i jiní občané, v jistém smyslu mužové lidu, nabývali bohatství a s ním veliké moci a vlivu. Napjetí mezi demokraty a aristokraty ve mnohých městech dostoupilo tak značné míry, že mnozí mužové odvážni a prozíraví z vrstev lidových v jednotlivých obcích zmocnili se vlády a oslabivše moc aristokratů zakládali tyraniidy, které spoléhajíce na základě demokratického proti nadvládě aristokratických rodin byly namířeny. Tím zjednána individuu volnost a nezávislost dosud neznámá, tím probuzena činnost jednotlivců nadaných. Dvory předních těchto tyránů — třeba jen jmenovati Thrasybula v Milétu, Polykrata na Samu, Pittaka na Lesbu, Periandra v Korintu, Peisistrata v Athénách, Gelona a Hierona v Syrakusách — byly sídly věd a umění. Kde pak úsilí těchto tyránů k tomu se neslo nápodobiti samovládu orientální a neomezenou moc na sebe strhnouti, byly pokusy ty vzpourou lidu za-
mezeny.

Za těchto poměrů čilá působnost individuální na poli vědeckém i uměleckém na všech stranách utěšeně zkvétala. Tento individuální ráz celé doby jeví se v rozkvětu poesie lyrické stejně jako satirické a gnómičké.

Reflexe, uvažování samostatné a nezávislé záhy zapouštělo mohutné kořeny. Hlavně pak reflexe tato za poměrů daných dvou předmětů si všímala: poměrů veřejných, onoho rozkvětu myšlenky demokratické i otázek ethických, vedle toho pak otázka povzniknutí světa čili problém kosmologický poutal pozornost.

Co do prvé stránky, stali se zvláště světoznámými mužové, o nichž více legendární zprávy pod jménem sedmi mudrců jsou nám dochovány, ke druhým náležejí nejstarší řeční kosmologové.

Za doby volnosti individuální, kdy povznesením principu demokratického autorita dřívějších vládnoucích rodin aristokratických byla podkopána, bylo na čase postaviti se proti anarchii, jež

z takového stavu řeckému národu hrozila, i zabrániti přílišnému a škodnému zmohutnění osobní zvůle a nepoddajnosti. Přední řecká ctnost, uměřenost (*σωφροσύνη*) byla ve stavu takovém v nebezpečí, a přirozeně tudíž na sklonku 7. a na počátku 6. stol. vystupovali mužové, kteří nabádali k rozmyslnosti, rozvaze, nepředpojatosti, osobní skromnosti a uměřenosti. Bývají právě uváděni názvem sedmi mudrců. Výsledky reflexí svých, napomínání a poučování svá sdělovali obvykle ve formě snadno přístupné nižším vrstvám lidovým: byly to anekdoty, hádanky, vtipná rčení, průpovědky. Byli to většinou mužové i postavením společenským vynikající (ve jménech není shoda, vedle Bianta z Prieny, Pittaka Mitylénského, Solona, Thalety po různu bývají uváděni Kleobulos, Myson, Periandros, Cheilon, Anacharsis, Epimenides a j.). Moudrost jich nebyla žádná filosofie spekulativní, nýbrž prozřetelnost a obezřetnost praktická. Jeť lidová moudrost a praktická zkušenost životní jakoby zosobněna v těchto jednotlivcích. Všechna axiomata vrcholí v jednom nejdůležitějším »*Μηδὲν ἄγαν*« (Nic příliš).*) Úhrnem můžeme říci, že předpisy mravní těchto mužů ukazovaly nejvíce k nejistotě a nestálosti všech věcí lidských, ke krátkosti života, k neštěstí chudého, k ceně přátelství, k svatosti přísahy, k síle a neodvratnosti nutnosti (*ἀνάγκη*), k mohutnosti času atd. U mužů těchto položeny byly pevné základy pozdější filosofické morálky řeckého národa, u nich vyjádřil se praktický životní názor a rozhled. Je značná podobnost mezi nimi a současnými básníky gnomickými.

V souvislosti s tímto vážnějším názorem životním i s hlubším přemýšlením o otázkách týkajících se smyslu života a významu mravnosti, byly další úvahy a tužby o nesmrtelnosti duše a životě záhrobním, jež vedly ke vzniku významných řeckých m y s t e r i í. Zde asi uplatňovalo se záhy působení názorů a zvyklostí egyptských. V mystériích těchto zejména dva momenty byly určité vyjádřeny a znázorněny: nauka o m r e t e m p s y c h o s i dojista z Egypta vzatá a v Řecku samém nejprve zákutím Orfeovým přičítaná, a pak nauka o p á d u d u š í původně svobodných a uvěznění jich v těle lidském.

*) Nejznámější z jich maxim jsou: »*Γνώθι σαυτόν*« (Poznej sebe sama), »*Ἀληθείας ἔχου*« (Drž se pravdy), »*Πράττε δίκαια*« (Jednej spravedlivě), »*Τῶν μίσει*« (Zpupnost měj v nenávisti), »*Ἀρχοῦσιν εἵκε*« (Vládcům ustupuj), »*Ἡδονῆς κράτει*« (Ovládej rozkoš), »*Ἀκουε πολλά, λάλει ὀλίγα*« (Mnoho slyš, málo mluv), »*Ὁ μέλλεις ποιεῖν, μὴ πρόλεγε· ἀποτυχὼν γὰρ γελασθήσῃ*« (Co činiti hodláš, předem řečikej, neboť nezdaří-li se ti, posměchu dojdeš), »*Ἡ γλῶττα μὴ προτρεχέτω τοῦ ῥοῦ*« (Jazyk myšlenky nepředbíhej).

Příčinou pádu toho byl jakýsi h ř í c h. Byla tudíž přirozena představa (i u Anaximandra ve známém jeho zlomku naznačená) pohli-
žeti na život vezdejší jako na utrpení, jež se děje pro pokání.

Obě tyto základní tajemné poučky byly znázorňovány různými obřady. Znenáhla tato stránka obřadní, očisty a usmířování nabyly převahy, ovšem ve shodě, jak jsme již výše vytkli, s celou povahou helenského náboženství. Mysteria, zobrazující člověku život posmrtný, naváděla jej k mravnosti: zasvěcování samo se zvalo *τελετή*, kterýž význam znamenal zároveň m r a v n í d o k o n a-
i o s t a vykazoval různé stupně, jež se zvaly: *κάθαρσις*, očista, *φω-
τισμός* posvěcení neb vlastně osvícení, *ἐποπτεία* nazírání intuitivně
pravdy. Dle Pindara, kdo zasvěcen jsa spatřil smysl posvátného
symbolu, »zná konec života, zná jeho počátek Bohem daný«.

Příčinami politickými, zkušeností životní i mystickým přemýšlením o smyslu života vezdejšího a záhrobního bylo zjednáváno individuu vědomí vlastní osobnosti, vyvíjel se cit nezávislosti a svéprávnosti.

Když pak nejnutnější praktické potřeby životní byly opatřeny a zajištěny, obrátilo se přemýšlení jednotlivců k otázkám theoretickým, které se týkaly nejprve světa vnějšího, celého vesmíru, přírody s celým jejím podivuhodným životem. A zase východiště nalézáno v náboženských představách, mythech, a v symbolické nejprve podobě připojovaly se k nim pomysly a představy nové. I zde uplatnila se svérázná samostatnost řeckého genia. Kdežto člověk orientální byl po dlouhou dobu jaksi absorbován přírodou vnější a v ní se úplně ztrácel, člověk řecký první odvážil se postaviti se naproti ní dle slov Lukreciových »Primus Graius homo est ausus obsistere contra«. První pomysly své o světě a vzniku jeho čerpali Helénové hlavně z Homera a Hesioda — ti dle Herodota byli Řekům prvními theology. Mezi oběma je celkem shoda, ale u Hesioda jsou větší podrobnosti, mimo to nalézáme tam těsnější spojení kosmogonie a theogonie. U Hesioda je spolu již obsažena základní myšlenka filosofická: Vše vzniklo z principu slepého, nízkého, dále nevysvětlitelného, ježž označuje jménem *Χaos*. Příčina vznik působící je princip druhý, *Ἔρως*, láska, jež vše vyvíjí a povznáší stále k formám dokonalejším. Vynikají pak zvláště theogonie a kosmogonie nazvané o r f i c k ý-
m i (jichž závislost na Orientu již výše byla vyslovena), jakož i nauky E p i m e n i d a z K r é t y, A k u s i l a a a P h e r e k y d a z e
S y r u.

K novějším názorům o celé složité otázce poměru filosofie řecké k orientu přihlédneme v příštím ročníku.*)

C. ROZHLEDY PEDAGOGICKÉ.

Píše Jaroslav Novák.

(Pokračování.)

Úplný životopis, jaký do té doby prý neexistoval, chtěl podat H e n r i B e a u d o u i n.**)

Předně se ohraňuje proti snaze mnohých, kteří zanedbávají člověka Rousseaua ve prospěch spisovatele Rousseaua. Běře tedy za hlavní základ svého díla život Rousseauův a spisy oceňuje jako události životní. Rozebíráti do jednotlivosti toto velmi objemné dílo by vyžadovalo příliš mnoho místa, nepoměrně k jeho významu. Naznačíme tedy jen hlavní body. Auktor má dobrý a přesný plán celého díla. Periody životní jsou rozděleny podle nejdůležitějších událostí. Jeví velkou zálibu pro detaily a malé episodky, čerpané z listů a svědectví současníků Rousseauových, kterých jinde nenacházíme. Těmito podrobnostmi však trpí valně celek tohoto životopisu. Množstvím maličkostí, úvah morálních a episeodek ztrácí osobnost Rousseauova mnoho ze své původní svéráznosti.

Smutná vlastnost auktorova jest jeho nedočkavost. V nejútlejším mládí poukazuje místy dlouze a široce na osudy muže. Tímto přeskakováním ztrácí se přehled, právě v Rousseauově životopise tak nutný.

Nejvíce však zaráží čtenáře při spise tomto stranickost spisovatelova při posuzování Rousseaua a jeho spisů. Posuzuje Rousseaua se stanoviska katolického dogmatika a francouzského nacionalisty. Rousseau tak jako strůjce Revoluce ocitá se ve světle velmi nepříznivém. Uvedu jen některé ukázky. Obrácení Rousseauovo na katolickou víru nalézá úplně v pořádku, lituje jen, že díle počaté dobrým knězem s úmyslem dobrým pro svatou víru mělo za následek poškození víry, cti a ctnosti (p. 24). Katolických institucí a učení hájí urputně proti Rousseauovi, a tak se stává z životopise

*) V předešlém čísle těchto Rozhl. na str. 366 ř. 20. zbyla tisková chyba. Místo »Sanchunrathon« čti »Sanchuniathon«.

**) La vie et les oeuvres de J. J. Rousseau par Henri Beaudouin 2 svazky (Paříž, Lamulle et Poisson 1891, 8° I. IX + 585; II. 627).

žalobcem a protivníkem. Nedovede užiti se šlechetnou nestranností dokladů zachovaných, jak to dovedl Morley. Nejzřejmější jest to při Konfesích. Která vyznání se auktorovi hodí na snížení morální úrovně Rousseauovy, ta uvádí velmi důkladně jako nepochybná proloženým písmem, kdežto jiná tvrzení týchž Konfesí, třeba stála hned vedle, která jsou mu však nepohodlná, odbývá jako »slabá a velice pochybná«. To je úmyslnost, která zaráží ve spise, jenž má býti úplným životopisem. Auktor zde zastupuje názor, který propagovali protivníci Rousseauovi po jeho smrti, když vešly ve známost podrobnosti »Konfesí«: »Rousseau se doznává k těmto pokleskům, aby odňal kritice všechny zbraně, a aby zakryl všechny své ostatní poklesky a zločiny, jež jsou asi ještě hodně, hodně ohavnější.«

Velmi zajímavé jest nazírání morální, s kterým auktor přistupuje ke studiu Rousseaua. Je to morálka dogmatická, morálka svatých a počestných měšťáků, kteří mají spoustu moudrých rad a naučení pro druhé a žádné pro sebe. Tu je charakteristické, s jakou zálibou vyličuje auktor nejmalichernější rodinné skandály ze života Rousseauova, i jeho poměru k Teréze, pí. Houdetotové a k pí. de Warens, a jak široce vykládá o všech pohlavních jeho výstřelcích. A když takto o věci se šířil na dvou až třech stránkách, pojednou si vzpomene, že je vlastně »moralistou« a praví: »Nebudeme už počestného čtenáře přivádět do rozpaků líčením těchto zvráceností.« — A dovolává-li se svědectví někoho, je to vždy: »Žádný moralista nám neupře . . .«

Po vyličení všech i nejnechutnějších jednotlivostí z domácnosti pí. de Warens a jejího poměru k Rousseauovi praví — a citují to jako typické —: »Můžeme docela jistě jíti do Charmettes, aniž by nám vstoupila na mysl při této návštěvě jediná myšlenka úcty pro ty, kteří zde bydlili. Jinak nejen křesťan, nýbrž muž, a obzvláště žena, kteří se ctí sami, musili by se vyhýbati tomuto místu, jako se vyhýbáme zkažené společnosti. Dle povahy věci řekli bychom skoro, že zvědavost jest již příliš mnoho, jde-li o úkryt, který jest znám jediné urážkami, jež tam utrpěla mravnost.«

Tyto základní vady jsou velmi na újmu celému dílu, které jest jinak pracováno s pilí a důkladností jdoucí do nejmenších jednotlivostí.

K tomu pak druží se stanovisko, jež zaujímá auktor k Rousseauovým myšlenkám politickým a obzvláště náboženským. Ty nejsou podle něho jen zbrklými výmysly a množstvím sofismat i nesprávných soudů, nýbrž zrovna zločinem proti společnosti. Ač úplně stranicky, auktor rozebírá přece dopodrobna náboženské smýšlení

Rousseauovo a jeho poměr k církvi. Konstatuje tak proti tvrzení samého Rousseaua, že tento byl ještě velmi dlouho po svém přestoupení na katolickou víru zbožný a věřící katolík, že věřil v zázraky, a jako doklad uvádí mezi jiným obzvláště poslední vůli Rousseauovu ze 27. června 1737. Auktor podniká též práci dosti nevzděnou obhájeti zjeveného náboženství a obzvláště katolické víry proti útokům Rousseauovým, i snaží se všelijak zlehčovati jich význam a správnost. Ač připouští šílenství, nevyužívá ho nicméně při výkladě svém nad míru, naopak snaží se Rousseauovi přičítati mnohem více zodpovědnosti, než se to obvykle děje.

Vliv Rousseauův na dobu současnou i na dobu porevoluční a moderní ve mnohých bodech vystihl auktor správně. Uznává, že Rousseau vedle Voltairea je nejznámější ze spisovatelů Revoluce a nejčtenější až posud. Obzvláště pozitivní jeho ideje politické mají dosud znak životnosti a platnosti.

Neprávem však přičítá auktor Rousseauovi »bezbožnictví« doby revoluční a moderní a rovněž pokažení mravů a ctností. Divá se právě na Rousseaua okem katolika našich dnů, aniž dovede ocenit dle pravdy současníky Ludvíka XV. a Markýzy de Pompadour.

V náboženství konstatuje auktor vliv vikáře Savojského až podnes. Připisuje právě jemu zasetí semena pochybnosti, »které vyrostlo a uzářilo v pozitivismu, tak vzdáleném ostatně Rousseaua.«

Ve výchově až na několik oficiálních neb oficiósních frází prý si Rousseaua nikdo nevšímá. Zákony a dekrety školské se vydávají, aniž by kdo myslil na Rousseaua; »kdo pomýšlí dnes na Emila!« volá naivně p. Beaudouin. Náhodou takových lidí je ještě hodně a nejen ve Francii, nýbrž všude ve vzdělaném světě.

Nynější názor na Rousseaua (rozuměj svůj) považuje za definitivní; neb nezbývají už skoro žádné dokumenty nevydané, a diskuse již prý jest o něm ukončena.

Kniha, jak jsem již řekl, obsahuje velmi mnoho pěkných jednotlivostí, ale celá povaha její předpojatá a stranická jí valně škodí. Rozdíl ten vysvětluje tím více, srovnáme-li ji s životopisem Morleyovým.

*

*

**

Též o rodině Rousseauově, o jeho mládí a stycích s pi. de

Warens máme dva pozoruhodné novější spisy od Eugena Rittera*) a M. Mugniera.**)

E. Ritter, profesor filosofické fakulty v Ženevě, předkládá ve své knize o rodině a mládí Rousseauově ovoce svého více než třicetiletého bádání v archivech Ženevských, Neufchâtelských a jiných, která konal společně s archivářem Louis Dufour-Vernesem.

V úvodě knihy vykládá o tom, jak bylo použito úředních záznamů o Rousseauovi a jeho rodině i jeho vlastní rukopisné pozůstalosti v dosavadních vydáních dopisů a v životopisech. Auktor sám si ukládá velkou opatrnost v používání listin rady a konsistoře Ženevské, které zaznamenávají i nejmenší poklesky, ale nikdy nemluví pochvalně o ctnostném životě.

První zprávu o rodině Rousseauově máme z 15. října 1549, kdy Pařížský knihkupec Didier Rousseau, pro kacířství z Francie vypovězený, byl přijat za občana Ženevského. Ze zachovaných listin vysvítá, že měl pak v Ženevě výnosný obchod vínem. Zemřel 1581, a jeho neohrožená žena vychovala děti své sama. Ze všech předků Rousseauových se strany otcovy i matčiny, kteří se dají vypátrati, náleží asi třetina k francouzským vystěhovalcům a více než polovice k rodilým Ženevanům; všichni předkové jsou protestanti, mužové i ženy a náležejí vesměs stavu měšťáckému nebo rolnickému. Úroveň duševní zdá se býti u přistěhovalých Francouzů vyšší než u rodilých občanů Ženevských. Spisovatel „Smlouvy Společenské“, který navrhl plán společnosti bez kořenů, byl právě potomkem lidí vyrvaných z rodinné pudy.

Ženeva po celé šestnácté století byla svobodným, demokratickým státem, kde ctnost a dobré jméno předků byly největší zásluhou. Občané byli si vědomi své důležitosti a slávy svého města, Říma protestantů. Kazatelé jejich jim neustále kladli na srdce historickou zodpovědnost a zvláštní postavení Ženevy ve světě. Proto úzkostlivě a neúprosně bděli vzájemně nad svým chováním, a každá maličkost, jsouc v malém městě známá, byla důležitá.

Za takových poměrů žili pradědové Rousseauovi. Jan (I.) Rousseau, mistr koželužský, zůstavil nám jen svou zajímavou závět ze dne 29. února 1639. Měl tři děti, mezi nimiž syna Jana (II.), který se vyučil hodinářem; toto výnosné řemeslo zůstalo pak v rodině po tři pokolení. Jan (II.) Rousseau měl se svojí ženou Lydií Musardovou 19 dětí, z nichž deset zůstalo na živu; jím se rozdělilo

*) E. Ritter, *La famille et la jeunesse de J. J. Rousseau*. Paris, Librairie Hachette 1896. VII + 305, str. 8°.

**) M. Mugnier, *Mme de Warens et J. J. Rousseau*. Paris, lib. Lévy 1891, 8°.

značné jmění otcovo, páčící se na 31.000 ženevských zlatých. Sedmé z těchto dětí David, děd J. Jacquesa, se oženil ve věku 24 roků s dcerou koželuha a měl s ní též devatenáct dítek, z nichž zůstali na živu jen tři synové, vesměs hodináři, a tři dcery, tetičky Rousseauovy, známé z Konfesi a dopisů. Nejstarší syn Isaak byl právě otec J. Jacquesa. Děd David Rousseau nedovedl tak dobře hospodařiti jako praděd, a též společenské postavení jeho ku konci života jeho klesalo; dostal se do oposice, a to jemu i rodině uškodilo. Důležitá je pro J. J. Rousseaua velká obliba hudby, jevíci se u otce Isaaka i jeho bratrů a sester.

Dospíváje tak k otci a matce Rousseauové všimá si auctor dodatečně dějin matčiny rodiny. Rodina ta nabyla občanského práva v Ženevě r. 1596, a prvním známým předkem na straně matčiny je bohatý kupec Samuel Bernard. Jeho syn Jacques Bernard, děd Rousseauův, byl velmi lehkomyslný a výstřední ve věcech lásky a proto též měl až do třiaadvacátého roku, kdy se oženil, stále opletání s přísnými úřady. Od něho dle mínění Ritterova dědil J. J. Rousseau vznětlivost, která se ale u našeho J. Jacquesa pojila s bázlivostí. Obchodního ducha prý dědil J. J. po pradědovi, což prý je zřejmé při vyslaneckých službách v Benátkách.

Ze života matky Rousseauovy, Suzany Bernardové, víme jen, že byla velmi krásná, milá a více veselá, než bylo zvykem v drsné Ženevě. Navštěvoval ji v domě strýce jejího pastora Bernarda ženatý Vincenc Sarašin, ale v tom nemohla ani přísná rada nic trestného nalézt; přece však Suzaně i jemu přísně zakázala veškerý vzájemný styk.

Otec Rousseauův se vyučil hodinářem. V jedenadvacátém roce najednou se stal tanečním mistrem, čehož opět záhy nechal a vrátil se k řemeslu hodinářskému. R. 1699 měl hádku s několika Angličany a byl proto uvězněn. Byl podle svědectví prudké povahy. R. 1704 se oženil se Suzanou Bernardovou, s kterou se již od dětství stýkal, obzvlášť, když její bratr se oženil s jeho sestrou Theodorou (1699). Majetek měli mladí manželé dosti značný, ale Isaak byl spíše mužem rozkoše než práce. Ale toto spojení netrvalo dlouho; krátce po narození staršího bratra J. J. Rousseauova, tedy 15. března 1705, opouští otec Ženevu a cestuje do Cařihradu. Neznáme příčiny tohoto odjezdu, zdá se však, že peněžité nesnáze a roztržky s tchýní vyhnaly mladého manžela tak brzy z domova. Po šestiletém pobytu vrátil se k prosbám své ženy, když tchýně mezitím zemřela, v září 1711, a 28. června 1712 se narodil náš slavný Jean Jacques; matka devět dní po porodu zemřela, a Rous-

seauovou druhou matkou se stala mladší sestra otcova. O prvním dětství může auctor jen málo připojiti ke zprávám Konfesí. Jen upozorňuje na to, jak děd i strýcové Rousseauovi se málo starali o malého Jeana Jacquesa. Pro svou zálibu v nedovolené honbě dostal se otec Rousseauův do hádky s váženým kapitánem Gautierem, kterého později ještě urazil, vyzval na souboj, a když tento nepřijal, tal ho do hlavy. Nechtěje se podrobiti pomízejícímu odprošení uchrl raději ze Ženevy, zanechav tam svého syna. Po tomto útěku otcově dali příbuzní J. Jacquesa k pastorovi Lambercierovi, o kterém přináší Ritter zajímavou visitační zprávu. Nějakých pět měsíců zimy 1724 byl J. Jacques u svého strýce, a 26. dubna 1725 vstoupil do učení k mladému, dovednému, ale za to surovému rytci, kdež setrval tři roky. Z tohoto učení odnesl si jen dobré písmo a zálibu pro rytinu.

Ritter soudí, že útěk ze Ženevy byl štěstím Rousseauovým. Co by si byl počal v úzké domovině s malým obzorem, zmítané vnitřními sváry.

Otec, který ho nechá odejiti, aniž se příliš namáhá, by ho navrátil, ukazuje zde svou nejslabší stránku. Miluje své dítky, je dobrým otcem, ale nemůže se zřeknouti své obvyklé zábavy, svých radostí.

O pobytu v Turině máme málo zpráv, jen náčrtky Rousseauovy ke Konfesím, nepojaté do spisu definitivního, rozlévají trochu světla. Pak zase Ritter neví o Rousseauovi nic nového až po jeho cestu s arménským archimandritem. Zachoval se o tom zápis v deníku rady Friburské. Pak, když upadl J. Jacques v bídu, starají se oň cizí lidé; otec nedbá na žádné prosby synovy. K Rousseauovým zprávám o pobytu v Charmettes dá se též málo přidati. Tu Ritter sleduje důkladně a sympaticky sebevzdělání Rousseauovo, které se bralo správně ku předu směrem mathematickým a přírodovědeckým a utvrdilo svéráznost Rousseauovu. Neměl arcit patrného úspěchu ve výchově syna p. Mably-ho, ale sebe samého vychoval vlastním přemýšlením a pozorováním.

Knihou Bernarda Lamyho: Rozmluvy o přírodních vědách byl Rousseau uveden do filosofie, a jansenistické spisy ho zaujaly pro otázky náboženské. Blahodárný vliv pí. de Warens na Rousseaua nemůže se ani doceniti; v ní našel Rousseau, čeho žádný z osvícenských filosofů nenašel v milované ženě; pevnou oporu ve vývoji myšlení a citění. Ritter nám zde ukazuje tuto paní se strany dosud málo známé. Vidíme její vychování v kruzích pietistů, život sirotky v pensionátě a pak rozmarné, veselé žití mladé a bohaté paní.

Život bere lehce přes napomínání svého poručníka Magny-ho, vůdce pietismu ve Švýcarsku. »Dělám to neb ono s lhостejností, která mne samotnou někdy zaráží,« mu píše upřímně.

Později z důvodů citových i společensko-hmotných opouští manžela a přestoupí ke katolicismu; zůstává však na dále věrna pietismu.

Celou kapitolu věnuje Ritter vývoji náboženských ideí Rousseauových. Z pevné víry protestantské, které byl věren v Ženevě, přejde Rousseau okolnostmi jsa nutkán ke katolicismu, neohlížeje se pak již vůbec po protestantismu. Z dopisů je patrné, že se stýká všude důvěrně s katolickými knězi a mnichy a pilně chodí na mši. Při tom se budí v něm vroucí cit náboženský, daleký fanatické nenávisti. Vzdálen sektářství Ženevského čerpal Rousseau svoje náboženské a filosofické vzdělání většinou u katolických filosofů francouzských. Právě tak bylo možno, že se stal průkopníkem nových myšlenek v náboženství. Dobře vylučuje auctor, jak Rousseau přijímal dojmy náboženské se všech stran, že však sám si vybudoval svoji soustavu, ve které jediné bylo jeho srdce a nejen rozum; v tomto srdci nejhluběji byly vryty upomínky na velebné jednoduchou víru občanů Ženevských. Ve »Vikáři Savojském« vidíme pietistické touhy této doby, promítnuté jednoduchou, vroucí duší Rousseauovou, hlásané nadšeným hlasem.

Ku konci uvádí Ritter ještě několik dokladů o Suzaně Serreové z Lyonu, do které byl Rousseau zamilován, a pak některé zlomky z Neufchâtelského archivu, dosud nevydané. Upozorňuje též na některé dopisy, které by mohly velmi objasnit život pí. de Warensové. Líčí pak poslední setkání její s Rousseauem r. 1754 a bídný konec této zapomenuté dobré přítelkyně. Rousseau zapomněv ji zanechal velký dluh v Savojsku, a je na nás, bychom ho alespoň částečně splatili šlechtné pí. de Warens, která J. Jacquesa nikdy neopustila a vždycky jej zahrnovala mateřskou láskou.

Kniha podává obzvlášť pro předky Rousseauovy mnoho cenného materiálu, zvláště o obou rodičích; opravuje Rousseauovy omyly v čase a osobách a snaží se vyhledati vztahy mezi předky Rousseauovými a jich slavným potomkem. Tu, jak už to bývá, zabíhá někdy až příliš daleko v analogiích.

Spis dýše solidní spolehlivostí; auctor, ač je si vědom váhy svého materiálu, přece je velmi opatrný v soudech a generalisacích. Pro poznání ovzduší republiky Ženevské a rodiny Rousseauovy má kniha základní a trvalý význam.

(Dokončení v příštím ročníku.)

LITERATURA.

MUDr. Ant. Heveroch: **Diagnostika chorob duševních pro mediky a praktické lékaře.** Praha (1905), str. 660.

Spis, jak nadpis jeho zřejmě hlásá, psán jest za praktickou potřebou a určen odborným kruhům, nicméně zajímavý jest i s hlediska filosofického a proto na něj budiž i tuto upozorněno. Diagnostika Heverochova jest zajímavá předně s hlediska logického o tom, jak správně klade důraz, aby při zařazování daného případu nějakého v určitou třídu abnormních zjevů dbalo se nejen znaků společných všem zjevům jisté třídy, nýbrž daleko více vyhledávání diferencí specifických těžce třídy ode tříd jiných. Případně o tom auctor sám pověděl: »Všecka dovednost diagnostická spočívá v tom, uměti, viděti a oceniti odchylné a dovésti aplikovati theoretické poznatky na praktické případy. Není těžko zapamatovati si, že ten a ten typ má ty a ty symptomy, ale v tom ukáže se diagnostické nadání: viděti odchylku, rozpoznati ji a prohlásiti za symptom a dovésti oceniti symptom závažnější proti méně důležitěmu« (str. 6.). S téhož hlediska logického, resp. vědoslovného zasluhuje uvedená kniha pozornosti dále pro chvalné úsilí stanoviti vlastní klasifikaci chorob duševních, co možná zjednodušenou sice, ale přece dosti bohatou, aby všechny zjevy abnormního psychického žití pojala. Jest obecně známo, že každá učebnice psychiatrie vykazuje jiné třídění psychos; Heverochovo třídění nejvíce blíží se Kraepelinovu a Kuffnerovu. Ostatně auctor vytkl poměr své klasifikace k jiným podrobně ve zvláštním apendixu, v němž naznačuje způsob třídění v učebnicích psychiatrických nejvíce dnes rozšířených.

Více ještě než s hlediska logického zasluhuje uvedené dílo, aby čteno bylo od psychologů. Zajímavá methoda auctorova, kterou čtenáře uvádí jak do poznání hlavních typů psychos, tak i prakticky zaučuje v diagnostikování jich, spočívá v tom, že klade nemocnému řadu promyšlených otázek a vytýká, co v odpovědích jeho svědčí pro poruchu duševní a co jakožto diferenciální znak charakteristicky prozrazuje určitou chorobu duševní. Tam, kde choroby duševní ve vnějších projevech jsou si velice podobny, pečlivě proti sobě staví v paralelu symptomy jedné i druhé nemoci (srv. na př. odlišení ustrašenosti a trudomyslnosti, str. 173. n., maniaka periodického a paralytického, str. 184. n., neurasthenie a melancholie, str. 454. nn., záchvatu epileptického a hysterického, str. 499. nn.). Rozumí se, že při tvorbě diagnosy neradí snad přestati jen na výpovědích

nemocného, nýbrž že požaduje také bedlivého všimání si stavu tělesného a vyšetření hlavně neurologického. Vyšetřování psychiatrického pomocí method fysikálních a registračních přístrojů necení valně, asi proto, že tato »objektivní psychopathologie« (jak ji zve Sommer) nemůže se dosud vykázat většími úspěchy; třeba však vytknouti, že aspoň v psychologii tyto methody podaly již důležitá poučení (na př. o projevech citů) a kdož ví, zdali v psychiatrii neukáží se ejdnou (zejména ve vyšetřování prodromálních stavů) cennými. Ať tomu však jakkoli, psychologa upoutá kniha Heverochova zejména výkladem o bludu (str. 16.—19., 74.), o halucinacích (str. 40.—43.), o přeludech paměti (59.—61.), o strachu a úzkosti (141. až 144., 167. n.) a o podvržených myšlenkách (355. n.).

O spracování knihy stačí podotknouti, že auctor pečlivě sebrav za řadu let bohatý materiál, a doplniv jej případy z literatury psychiatrické vybranými, předkládá čtenáři postupně hovory s určitým nemocným, líčí jeho chování, vytýká diagnosticky významné momenty v odpovědích jeho, hlavní, charakteristickou odchylku »podškrťává«, nastiňuje ráz její a zařazuje chorobu v příslušné skupení psychos. Probrav takto analyticky příbuzné psychosy, sestavuje pak typ určité choroby duševní. Když takto jednotlivé druhy psychos probral, stanoví »diagnostický klíč«, t. j. jakýsi dotazník či schema, kterak postupovati vůbec při určování choroby. Ke cvičení připojena pak řada úloh s dodatečným jich řešením.

Knihou Heverochovou — bez fráse možno to říci — jest obohacena literatura naše odborná. Č.

B. Řezník a Jul. Kessler, **Mnemotechnika**. Návod ku cvičení paměti k účelům vědeckým i zábavným. V Telči, nakladem E. Solce.

Mnemotechniky se už přežily z příčin pochopitelných; nyní to umění pamatovati si mnoho a nesnadné věci pěstuje se jen jako sport. Nač by se kdo namáhal naučiti se nazpaměť Ludolfovo číslo na 30 desetinných míst, když si je může napsat do notýsku? A právě tak je to s dějepisnými a vůbec statistickými daty. Těch několik nejdůležitějších zapamatuje si člověk, chce-li; o nějakou pomoc paměti nebude nikdy nouze, a ta ostatní data mají stejný význam pro mne i pro jiné, přečtu-li je z příruční knížky anebo řikám-li je z paměti. Avšak pokud měli spisovatelé v úmyslu posloužiti učicím se, hlavně studentům, aby jim podali impuls k přemýšlení, jak dal by se veliký materiál obsáhnouti a podržeti nikoli jen pro okamžik, a pokud chtěli posloužiti zábavě, najdou zajisté čtenáře, kteří jim budou za takto sestavenou knížku vděční. Vhod přichází také, že pořádají dějiny mnemotechniky a seznamují s všelikými methodami a umělostkami. Kl.

Co se týče provedení úkolu, jež si spisovatelé vytkli, dlužno poznamenati, že je dosti povrchní a že vina z toho spadá na spisovatele theoretika. Povrchnost jeví se již po stránce jazykové četnými gramatickými a slohovými nesprávnostmi a nedbalou korekturou, což překvapuje právě u spisovatele, jenž jako redaktor časopisu vede si v té příčině v posuzování jiných spisů tak rigorózně.¹⁾ Nepřesných výrazů opět nahledáš dosti na př.: »Těž u Ři-

¹⁾ *μνεμαίνω* a *τεχνή!* »o Charmidasovi« (9), »Simonidesovi« (10), »z Keosu« jména: Petr Ravenna (11), Aimé Paris (13), Muraíos (19). »Ale« klade se důsledně na druhé místo; nestvůra: »rozlozujeme« místo rozkládáme (28), »rozumí se tisíce«

manů setkáváme se s mnemotechnikou« (11) a jsou míněny jen zmínky jako u auktora rhetor. ad Herennium, Cicerona a Quintiliana; o Leibnizovi se praví, že zabýval se také mnemotechnikou; »mnohé z jeho rukopisů jsou v Hannoveruském (sic!) archivu« zase nepřesně, místo aby se řeklo, že pojednání, v němž sestavil schéma souhlásek pro označování číslic, chová se rukopisně v Hannoveru (12). Františkán a známý »doctor mirabilis« Roger Bacon nežil ve dvanáctém století, nýbrž od r. 1214 do 1294. Slohová neobratnost jest říci, že »pomník z pravidla představuje sochu« (28). Místo, poblíž kterého se sv. Tomáš na zámku Roccasicca narodil, slulo Aquino a on sám dle toho z Aquina a nikoli »z Aquiny« (11). K asociaci představ slouží prý 1. vztah logický — souvislost, 2. kontrast, 3. souhlasnost místa, 4. současnost doby. »K tomu ovšem ještě třeba přidati zase tytéž vztahy jaksi negativně, tedy na př. nesoučasnost doby a nesouhlasnost místa« (14).

Spis počíná historickým úvodem. V dalších odstavcích promlouvá se o pomáhání paměti veršováním, tvořením slov z prvních slabik daných pojmů a o pamatování čísel dle počtu písmen jednotlivých slov ve verších, jak na př. Eduard Lucas sestavil francouzské verše pro pamatování Ludolfova čísla na 30 desetiných míst. Ale ubohá francitina: tou me ton (dvakrát), le valeur m. la valeur (23) atd., nehledě ani k tomu, že interpunkce jest chybná. Mohlo býti také uvedeno, jak Frant. Brentano usnadňoval svým žákům pamatování π na 30 míst: »Nie, o Gott. o guter verliehst du — meinem Hirne die Kraft« atd.

Co se týče převodu soustavy německé na češtinu, nutno odmítnouti tvrzení, že se to stalo »na základě četných výpočtů« (24); nebo celá soustava ponechána v češtině, až na to, že při 2 odpadlo něm. v. při 3 něm. w a dosazeno c (č), při 4 vedle r připsáno ř a qu dáno do závorky, při 7 přidáno k f české v, při 8 k h, j přidáno ch a při 9 odňato. V části nadepsané »Různé ukázky úpravy mnemotechnické« dán návod pamatovati si počet obyvatel měst, velikost rakouských zemí, data válek křížáckých, císaře z rodu Juliů, hutnosti a chemické značky. Na to sestavena stereotypní slova pro čísla 1—100 a uvedena ve spojení větami někdy dosti naivními, což arci v mnemotechnikách se odpouští. Ale na zásadu zbytečně tolikrát opakovanou, že »bizarnost představ jest jen na prospěch souvislosti, nikoliv na škodu« (35), není snad potřeba hřešiti?

Rozdělení mnemotechniky jest mlhavé. Mluví se tu o mnemotechnice slovní a číselné (to by bylo dělení dle předmětu, který má být zapamatován) a mnemotechnice zábavné. V části první ukázáno, kterak možno vyjmenovati řadu předmětů po pořádku, obráceně i skákavě, planety dle vzdálenosti od slunce a velikosti. Ve mnemotechnice číselné číslo Ludolfovo, logarithmy čísel od 1—9, odmocňování druhou, třetí, pátou odmocninou a tak zvaný »věčný kalendář«, t. j. dovésti říci, který den připadal na určité datum. A tu opět ve formulce vynecháno + mezi třetím a čtvrtým členem v čitateli. A poněvadž se tu jedná jen o sedmičkový zbytek a nikoliv o podíl, bylo záhodno užiti symbolu pro zbytek:

místo rozumějí (28), »rodiště Homera« (17) »vyjmut« (85), gen. statě; germanismy: »Co za list máme« (92), »necháme si jmenovati« (92, 93, 95), »držán byl za čaroděje (11), »vzítí zřetel« (73) a j. Matou se pojmy číslo a číslice (27, 28). Na str. 150. vynecháno celé relativum »kteří«, na str. 57. čteme Ogarithmy, 19. Olyhymnia 19 Audokides.

$$z \left[\frac{(L + \frac{L}{4} + M + D) - d}{7} \right] = x,$$

při čemž zbytek x udává den v týdnu, L letopočet, M konstantu měsíční,¹⁾ D datum, d rozdíl kalendářních dat juliánských a gregoriánských. Na to se užívá zjednodušené formule, jež by opět měla mít formu

$$z \left(\frac{D + M' + Z + K}{7} \right) = x.$$

Poněvadž zde druhý člen znamená konstanty měsíční zcela jiné,²⁾ neměl býti označen týmhž písmenem M , nýbrž aspoň M' . Také mohlo býti podotčeno, že nové konstanty obdržíme ze starých kyklickou substitucí čísel o 2 menších. Z tu značí sedmičkový zbytek z letopočtu zbaveného se i tisíc a čtvrtiny tohoto čísla. Ve formulce mělo se psáti nikoli L , což značilo předešle celý letopočet, nýbrž na př. l , tedy

$$z \left(\frac{l + \frac{l}{4}}{7} \right) = Z.$$

Písmě K udává konstanty století, jež v kalendáři juliánském jsou stejné pro staletí lišící se o 7 a v gregoriánském o 4.³⁾ Jedná-li se pak o určení dne jen v jednom roce, zjednoduší se formula tím, že sedmičkový zbytek

$z \left(\frac{Z + K}{7} \right)$ jest pro ten rok konstantní, dejme tomu $= N$. Pak mohl p. spis. také konečnou tuto formulu vypsati takto:

$$z \left(\frac{D + M' + N}{7} \right) = x.$$

Rozumí se, že veličiny, o něž jde, jsou mnemotechnicky upraveny.

V odstavci o mnemotechnice jako pomůcce šifrování jest výklad o tak zvaných šifrách »mřížkových«.

Při mnemotechnice zábavně předveden »koniček«, karetní tableau, domino a mnemotechnické »jasnozření«. Lapsus přihodil se ještě na str. 100, kde 284 jmenováno jest číslem čtyřmístným.

Dr. Václ. Auersperger.

Ferdinand Buisson, **Náboženství, mravouka a věda.** Jejich konflikt ve výchově současné. Přeložil T. G. Klenský. Časové otázky a rozpravy pedagogické, pořádá Jos. Tůma, sv. IX. V Praze 1905. Nákladem Dědictví Komenského. Str. 120. Cena 2 K.

V samém srdci výchovy vězí, že konflikt mezi náboženstvím, vědou a mravoukou vypuknouti musí (3). V první přednášce (celý spisek obsa-

¹⁾ M pro led., řij. = 4, ún., břez., listop. = 0, dub., čec. = 3, květ. = 5, červ. = 1, srp. = 6, září, pros. = 2; při tom v letech přestupných zmenšíme pro leden a únor x o 1.

²⁾ M' : led., řij. = 2, ún., břez., listp. = 5, dub., čec = 1, květ. = 3, červ. = 6, srp. = 4, září, pros. = 0.

³⁾ Na př. u stol. 0, 7, 14 jest $K = 2$; 1, 8, 15 — $K = 1$; 2, 9, 16 — $K = 0$; 3, 10, 17 — $K = 6$; 4, 11, 18 — $K = 5$; 5, 12, 19 — $K = 4$; 6, 13, 20 — $K = 3$; v kal. greg. od r. 1582 máme u stol. 15, 19 — $K = 5$; 16, 20 — $K = 4$; 17, 21 — $K = 2$; 18, 22 — $K = 0$, při čemž »století« nutno bráti ne ve smyslu historickém, nýbrž tu označena na př. léta 1500—1599 číslem 15.

huje čtyři) spisovatel ukazuje, proč musí konflikt nastati. Dvacet století po éře křesťanské, jakož dvacet století před ní náboženství spočívá na dvou sloupech: na zázraku a dogmatu. Vědě jest nemožno připustiti nadpřirozenost, byť to byla nadpřirozenost křesťanská, a rovněž nemožno jest, aby svědomí připustilo dogma, byť to bylo dogma křesťanské (26). Ve druhé přednášce zkoumá se, jaká jsou různá rozluštění konfliktu, totiž: možno-li dáti přednost některé ze stran ocitajících se ve sporu, zdali snad náboženství, nebo vědě, anebo mravouce. Odpověď zní, že nikoli. V přednášce třetí podává spisovatel svoje rozřešení něčím, co on nazývá beznáboženstvím budoucnosti, ale co by se docela dobře mohlo nazvati náboženstvím budoucnosti. Beznáboženstvím to bude, poněvadž to nebude mít význačný rys náboženství nynějšího, totiž nebude stykem s božstvem, nebude mít zázraků a zjevení, nebude mít kultu; věda a svědomí dojdou tam plného práva; ale bude to zase náboženstvím, poněvadž bude vědomě vésti lidstvo k tomu, k čemu je vedlo náboženství nevědomě, k uznání pravdy, že absolutno je nepoznatelné, jak to vykládá Spencer. Nebude chtiti poznati, jaké jest zasnění, jež dle definice jest nepoznatelné, nýbrž bude nám připamatovávat, že jest (62). Okno otevřené do nekonečna nedovoluje nám ovládnouti nekonečno, ale poskytuje nám možnost, abychom unikli z vězení konečna (63). Proto může říci, že není náboženštějšího činu než prohlášení absolutního beznáboženství (65). Místo aby trvalo navždy na dětinském omylu, jež je nutil vyhledávati světla nadpřirozeného, aby bylo moudřejším než věda, umělečtější než umění a morálnější než mravouka, náboženství budoucnosti bude věděti, že neznámená v těchto třech stránkách víc než tolik, kolik mu zjednají umění, věda a mravouka, jichž souborným názvem bude asi podobně, jako jméno filosofie označuje soubor věd duševních (?) (71).

Ve čtvrté přednášce podává se pokus, jak by bylo lze ve veřejné výchově ve Francii řešiti náboženské práce vychovatele světského.

Přednosti spisu je elegantní, pěknými konkrétními obrazy ozdobený sloh. Ve věci samé vytknul bych úzké ponětí morálky. Kdyby o mravnosti přemýšlel spisovatel s touž důkladností jako o náboženství, byl by dospěl asi k závěrům jiným. Kř.

Dr. Ewald Haufe, **Základy přirozené výchovy.** Přeložil Jan Kranich. Knihovna Rozhledů LVIII. Praha 1904. Str. 135. Cena 1 K 20 h.

Základní vadou nynější výchovy je nepřirozenost; náprava může se státi pouze výchovou přirozenou. Přirozená výchova jest ta, která shoduje se s podstatou přírody. Podstatu přírody tvoří rozvoj, také člověk se vyvíjí, a obojí rozvoj ten, objektivní i subjektivní, musí se shodovati, subjektivní rozvoj má býti přirozený. Výchova regulující vývoj subjektivní má to činiti ve shodě s vývojem objektivním. Odtud definice (str. 118): Přirozená výchova jest přeměna vývoje světového ve vývoj lidstva, objektivního v subjektivní. Didaktika přirozené výchovy má za princip látku vzdělávací uspořádati dle postupu přirozeného vývoje. Příroda jakožto základ vývoje lidstva tvoří epochami mineralogicko-geologického a botanicko-zoologického vývoje podklad didaktické stavby ve škole. Práce školní postupuje od neústrojenstva k člověku a organickým spojováním s následujícími

stupni vývoje prohlubuje se a pokračuje k řeči a mravouce. Methoda přirozené výchovy je methoda vývoje světového, přirozená práce.

Se stránky subjektivní přirozená výchova vyvíjí člověka k souladu rozumu, mravnosti, esthetiky. Hledí k tomu, aby chovanec vytvářel se dle svých vloh a náklonnosti pro to, co dovede a chce. Mravnost podléhá také zákonu vývoje a je vázána na přírodu. Přirozená škola nemoralisuje; práci zjevuje jakožto základ všeho ethicko-mravního. Práci poznává dítě, co je pravdivé a účelné: vyhledává a zkoumá a z poznání tvoří úsudek, první stupeň mravního chtění. Výsledek toho je upřímnost — kterouž Haufe vystavuje za podstatu ethicko-mravního. Krása nedá se od pravdy a dobra odloučiti a přirozená výchova postupujíc svou methodou, vyvíjí chovance i estheticky. Vše, co koná škola, je přípravná práce k uměleckému citění a tvoření, takže, jakmile první umělecký předmět jako takový se objeví, duše již může estheticky cítiti.

V tomto rámci Haufe určitěji kreslí ideál přirozené školy a obraz ten naplní každého přítele pokroku radostí. Pěkný spisek vřele doporučujeme.

Ki.

Философскія Течения Русской Поэзіи. (Filosofskija Tečenija Russkoj Poezii.) Filosofické proudy ruské poesie. Sestavil P. Percov. 1896.

Starší už sice kniha, ale posud velice cenná. Jest to souhrn článků o jednotlivých básnících. Zastoupeni jsou: Puškin, Baratynskij, Kolcov, Lermontov, Ogarev, Tjutčev, A. K. Tolstoj, Tet, Polonskij, Majkov, Apuchtin, Hr. Goleniščev-Kutuzov. Články sepsali redaktor knihy Percov, básníci Andrejevskij a Merežkovskij, charakteristiku Teta dal Nikol'skij, Tjutčeva filosof Vlad. S. Solovjev. Seznam a výbor básníků-filosofů jest sice zdařilý, ale velmi neúplný, ač nechtěl-li Percov obmeziti se charakteristikami zesnulých už básníků, aneb dáti jen hlavní typy filosofického myšlení v poesii. Tomu ale odporuje to, že připojena charakteristika Goleniščeva-Kutuzova, jenž až posud žije. Ve Filosofických proudech ruské poesie zajisté neměl scházeti především básník-filosof Vl. Solovjev, jehož básně vyšly už ve třetím vydání, ani celá skupina básníků-symbolistů. Nikdo zajisté nepopře, že taci básníkové, jako Minskij, Sologub, Balmont, Brjusov a j. zasluhují zmínky, ale nejvíce se divíme, že takový hlubokomyslný básník jako Slučevskij nenašel místa v této knize; mohl býti prostě připojen článku Solovjevův o něm (Impresionism myšlenky, 8. sv. spisů). Mnoho poučného o filosofii ruské poesie a literatury vůbec najde čtenář ve velmi zajímavé knize S. A. Andrejevského Literární nástiny (Literaturnyje Očerki, 3. vyd. 1902), jakož i v Balmontově Z horních výšin (Iz gornych vyšin 1904). Pakliže k tomu připojíme spisy Šestova (o hraběti Tolstém, Dostojevském, Čechovovi a j.), jakož i ohromný traktát Merežkovského o umění a náboženství obou koryfeů ruské literatury (Dostojevského a L. Tolstého), učiníme si zajisté správný pojem o filosofické hodnotě ruské krásné literatury.

J. Mikš.

Собрание Сочинений Владимира Сергѣевича Соловьѣва. Том 6. 1886—1896. (Spisy V. S. Solovjeva. Díl šestý. 1886—1896.)

Šestým svazkem dokončeno jest vydání spisů V. S. Solovjeva, obsahující 8 svazků, bohužel bez jeho básní, povídky a některých drobností. Redakce slibuje předplatitelům zvláštní svazek, ve kterém budou za-

Literatura.

hrnuty všechny články Solovjevovy z Encyklopedického Slovníku Brockhause-Efrona, jakož i jeho životopis. Jest tedy dosti příčin, abychom s upřímnou touhou očekávali jeho uveřejnění jako předešlých.

Šestý svazek jest zvláště bohat svým časovým obsahem, neboť celá řada článků jest věnována východní otázce. Známo jest, jak Solovjev děsil své krajany nebezpečím panmongolismu, jak hluboký dojem učinila jeho přednáška na jaře r. 1900 v předvečer čínského pochodu, ve které Evropě předpovídal hrůzy panmongolismu, ukazuje na to, jak Japonci zcivilisují Čínu a s nimi zmocní se celé Evropy. Solovjev dávno a pilně zabýval se východem, hlavně jeho útvary náboženskými. V šestém svazku máme především větší stať Čína a Evropa (1890), pak historickou charakteristiku Japonska (1890), větší článek Prvobytné pohanství, jeho živé a mrtvé zbytky (1890, zvláště o náboženství Mandžurů a Loparů), pak celý, velmi zdařilý životopis Mahomedův (1896), jakož i apologii Talmudu (Talmud a nejnovější polemická literatura o něm v Rakousku a Němcích 1886). Mimo to mnoho drobných statí, mezi nimiž zvláště vynikají charakteristiky básníků Teta, Polonského, Tjutčeva, Al. Tolstého, Goleniščeva-Kutuzova, jakož i rozbor knihy knížete Sergěje Trubeckého, současného hrdiny osvoboditelského ruchu: *Metafysika ve starém Řecku* (1890). Při této příležitosti podotýkáme, že vliv Solovjevův se zvláště vzdává za poslední dobu působením jednak jeho žáků-filosofů, z kterých předním jest Sergěj Bulgakov, jednak přispěním básníků symbolistů, kteří ho uznávají za svého mistra a učitele. *Žurnály Nový Puf* (Nová dráha) a jeho pokračování *Voprosy žizni* (Otázky života) prodchnuty jsou jeho duchem, z čehož se nelze vždy radovati, tam totiž, kde jeho stoupenci pohřbívají se v náboženskou mystiku; leč s druhé strany Solovjev za živá a též nyní ve svých spisech měl a má ohromný vliv na zušlechtnění filosofického myšlení a na vážné pojmání otázek života, které se nedají tak zlehka odbýti, jako se to dalo v letech šedesátých a sedmdesátých za rozkvětu materialismu a pozitivismu. V druhém (únorovém) svazku *Otázek Života* S. Bulgakov velmi vhodně ukazuje na úsudek prof. Lopatina, jenž nemůže býti nazván stoupencem Solovjevovým, vrcholící v porovnání Solovjeva-filosofa s Puškinem-básníkem: oba byli národní geniové, tento vtělil ve svých básních poetickou duši ruského národa, onen dal výraz filosofii národní, lidové.

»Filosofie Solovjevova, jakož i poesie Puškinova jsou nejen hluboce národními, než zároveň, jako vše hluboce národní, hluboce všelidskými; ona jest paprskem živého všelidského spektra božské pleromy.« Dále dle Bulgakov, že »překážkou k ocenění a pochopení Solovjeva u těch, kdož jsou zhyponisováni německou filosofií — při tom pak filosofií ne klasiků, než epigonů —, jeví se to, že Solovjev tak málo jest podoben profesionálnímu filosofu německého typu: hned je filosofem, hned bohoslovcem, pak básníkem, snilkem, mystikem. Ano, hlavně mystik: jak jest možno hájiti práva mystiky v našem osvíceném XX. věku! K tomu můžeme odpověděti čtenáři pouze slovy: přemož svůj předsudek, přijď a viz!« Bohužel, my jsme tak učinili a přece jsme zůstali slepi, tak jsme na dobro zkaženi Platonem, Humem a Kantem, což teprv těmi ostatními. Souhlasíme s Bulgakovem, že nejlepší věci, skutečně originální, je v šestém svazku pět statí o Smyslu lásky (str. 364—418, 1892—94), z kterých na nás vane hlubokou Platonovskou mystikou a skutečnou vznešeností a či-

stojí v ústředí světového děje. Tyto články musí býti čteny zároveň s pojednáním „Životní drama Platonova“ („Жизненная драма Платона“) v 8. svazku.

Zajímavá polemika rozprédla se mezi kn. Jev. N. Trubeckým a Bulgakovem, jenž hájí Solovjeva jako svobodného theosofa proti namítkám vyloveným Trubeckým v otevřeném dopise k Bulgakovu pod záhlavím: „Письмо В. С. Соловьева кviz Отázky života, březnový svazek“.

J. Misk.

Александръ Нечаевъ: Ассоціація сходства. Психологическое излѣдованіе. С.-Петербургъ. 1905. tr. 278. (Cena 2 rub. 50 kop.)

Stř. dískem rozpravy, k němuž směřují všechny úvahy a výklady, jest známý jev psychický, ježž označují názvem seznání neboli *recognition* (Němci „Wiedererkennung“), o němž mezi Lehmannem a Höflingerem, a j. vznikla kontroverze, u nás s dostatek líčená v Krejčího spise „Zákon asociací“. Něčajev správně postřehl také, že nelze vysvětliti jev seznání — jeho termín jest „Ассоціація“ —, jestliže nepoužijeme složité distinkce některých a rozlišitelných elementů psychického žití. Uznávaní první ječích a druhých vede nás v psychologickém rozboru ke zjevu vyhlásovanému *comparative representation*, zakládající se na sdružování či asociaci jejich. K vysvětlení asociace vůbec a speciálně asociace čili shody nemůžeme přijímati Herbertovské ponětí „невѣдомое“ („безсознательное“) psychického žití, ale nic nebrání, abychom při seznání vykládající uznávaní na př. intenzity počítku, slovem „невѣдомое“ asociace nenaznačovali. Ty psychologické pochody asociací, jež pravděpodobně podmínují odlišňování počítků a představ nám známých a „незнанных“ (nových). Asociace v tomto smyslu „невѣдомое“ lze prokázati: vliv jejich na kvalitatívni zněny poznání našeho zjištěn býti nejen na př. pozorováním Baumbgartnovým, ale i pokusy Scripturových, Smithových, Münsterbergových, Aschaffenburgových, Cordesových a u Rusů pokusy M. Konorova. Vliv na změny kvantitativní poznání stanoven zase pokusy I. S. Korolkova a posléze stanovena účast jejich v pochodech bezprostředního poznání experimenty Alfreda Lehmana a (dosud nepublikovanými) K. M. Dobropisceva. Výběžky dosavadních těch pokusů všech Něčajev vykládá a kriticky oceňuje i dedukuje z nich, že nutno tedy předpokládati určité takové „невѣдомое“ asociací pochody při těch stavech, kde daným sebepozorováním nedovedeme bezpečně stanoviti všechny momenty aktuální asociace („Дѣйствующая ассоціація“). Lisiti Něčajev dvoji asociace: primární či potenciální (vznikající tehdy, kdy člověk poprvé sdružuje na př. dva vjemy současné nebo po sobě se vyskytnuvší) a druhotné čili aktuální, k nimž prvotné asociace jsou přípravným stupněm; tyto aktuální asociace totiž dostávají se, když po druhé (nebo po několikáté vůbec) dána nám představa nebo počítok souhlasný s počítkem, jenž poprvé s jiným byl asociován. Pevšechný pak zákon asociace formuluje si takto: Byl-li jednou z příčin určujících kvalitativně nebo kvantitativně představu B, která charakterisuje nynější stav poznání některého subjektu, předchodí zážitek *пережитіе*), charakterisovaný poznáním představy A, pak tehdy, když bezprostředně následuje po daném nynějším stavu poznání (B) představa C, která svou povahou jest v závislosti na zážitky charakterisovaném poznáním představy B, spolu jest podmíněna znatelným

vlivem těch psychofysických zážitků X, které vyskytly se v současném nebo následném sdružení se zážitkem, charakterisovaným poznáním představy A. Schematicky znázorniti lze tuto formulaci prostě takto:



kdež A—X tvoří prvotnou neboli »potenciální« asociaci, kdežto sdruženina B—C reprezentuje druhotnou neboli »aktuální« asociaci.

Jak již z toho, co pověděno, patrnó, monografie Něčajevova jest spis nejen obsažný, ale i na základě dosavadních bádání bystře problém asociace představ podle shody jakož i problém seznání řešící. I otázce poměru shody k totožnosti a souměznosti (kontiguity) představ spisovatel věnoval náležitou pozornost (str. 225. n.), jakož i významu poznání vlastního »já« v otázce rekognice (str. 230. n.). Hodnotu spisu pak zvyšuje část historická, předcházející před vlastním pojednáním o asociaci shody, v níž pečlivý rozhled podán jest o pojímání otázky asociace u psychologů od Aristotela počínajíc až po dnešní pracovníky: Lippsa, Jamesa, Rehmkého, Külpeho, Scripturea, Ziehena, Jodla a Ebbinghause.

Pro ruskou literaturu má spis Něčajevův ostatně ještě jiný, formální význam: obsahuje a ustaluje terminologii v otázkách příslušných potřebnou. Č.

Alemanni Vittore, **L'Elemento psichico**. Studi sul metodo delle indagini psicologiche. Torino, Unione Tip.-Ed., 1903, str. VII.—330.

Element psychický, o němž promlouvá Alemanni v přítomném spisu, učením a plném metafysiky, nemůže prý býti počitek, ať jej pojímáme ve vztahu k podkladu fysickému, ať ve vztahu k rozumu.

Spis jeho rozdělen je na čtyři kapitoly. V hlavě první, nadepsané *Concetto di sensazione nel bio-psichismo* (str. 1—42), rozhoduje se auctor ve prospěch psychologické intuice a popírá postulát biologický. Druhá hlava »Una nuova critica del concetto di sensazione« kritizuje názory Marie Panizzy; auctor soudí, že Panizza se svými pojmy »continuità« a »estensione« popisuje sice, ale nikterak nevysvětluje psychická fakta. V hlavě třetí »Sintesi psichica« (str. 133—244) Alemanni snaží se dokázati, že stav vědomí nerozplývá se v počitky ani soubory počitků, nýbrž že má v sobě cosi činného a nad to i charakter bytí kvalitativního a nikoliv kvantitativního, čímž ovšem odstraněny překážky pro existenci metafysiky ducha. — Hlava čtvrtá a poslední »Sensazione e sentimento« (str. 245—307) popírá oprávněnost somatické nauky o myšlení a citění; dle auctora myšlení možno nazvat kvalitou *sensace*, jako tuto zase kvalitou *oné*.

Převládající tendence knihy Alemannovy je, jak patrnó, intelektualistická, ale přes to kniha zaslouží důkladného povšimnutí jak se strany pozitivistů, tak monistů: jest zajisté nepochybnó, že mnohé problémy, na něž auctor upozornil, jsou skutečnou překážkou pozitivismu, neb jak Alemanni říká, bio-psichismu; ovšem nezdá se, že by nebylo možno překážky ty odstraniti důkladnou analýsú kritickou a aplikací vědeckých

fakt. — Obzvláštního upozornění zaslouží jemnost a ušlechtilý ton, v jakém auctor mluví o naukách odpůrců; celý spis stává se tím neobyčejně milým a poutavým.

Dr. Krl.

Curci Antonio, **L'organismo vivente e la sua anima**. Saggio di Elettro-fisiologia normale e patologica. Catania 1904.

Práce Curciho je zajímavý, ale přímo paradoxní pokus — uvést život na fyzický fakt elektriny. Organism, dle mínění auctora, jest elektrický stroj a zároveň i těleso schopné elektrisace. Elektrina pak vysvětluje všechny funkce, nejen organismů složených, nýbrž i prvků jejich, buněk; ona jest to, jež přeměňuje se v teplo, jež působí sekrece a absorpce, jež působí stahování svalů a výboje sensitivně-automotorické nervového systému. Duše každého organismu je tedy elektrická energie (energia elettrica), kteráž jest zase jen výron neb forma energie universální . . .

Patrně, že učení Curciho je výstřední systém dynamicko-monistický, jemuž, podobně jako všem těm výstředně sjednocujícím snahám při vysvětlování všehomíra, nemožno přikládati mnoho váhy; neboť pracují po většině pouhým analogismem, což ovšem není práce nesnadná, ale také ne neomylná a jistá. Povášimuti však kniha zaslouží, zvláště dnes, kdy tolik se mluví o radiu a jeho podivných vlastnostech.

Dr. Krl.

Dr. F. Höck: **Sind Tiere und Pflanzen beseelt? Lehrstoff für den Unterricht in Prima im Anschluss an die philosophische Propädeutik**. Leipzig u. Berlin, Teubner, 1905, Mk 1.—. (Sammlung naturwissenschaftlich-pädagogischer Abhandlungen herausg. von Otto Schmeil u. W. B. Schmidt, Bd. II. Hft. 2.)

Šířka tato obsahuje pojednání přírodovědeckého rázu, jež týkají se vyučování školního, a druzí se těsně k známému časopisu *Natur und Schule*, jež v témž nakladatelství vydávají B. Landsberg, O. Schmeil a B. Schmidt. Také práce Höckova má především účel praktický, methodický, ač vlastně prvním popudem k ní byl kdysi theoretický úkol, jež auctorovi dal prof. Benno Erdmann. Auctor chce na podkladě vlastních pozorování přírody, jakož i odborné literatury přírodovědecké vyliciti, jak by učitel propädeutiky, jímž přece bývá pravidelně nepřirodopisec, v nejvyšší třídě gymnasiální mohl pojednat o otázce oduševnění zvířat a rostlin.

Také v této věci, jak známo, snadno lze vyliciti dvě stanoviska krajní, jedno, na němž stojí pravidelně moderní přírodovědci, často i psychologové, kteří o životě zvířat naklonění jsou užívati namnoze týchž výrazů, jako o lidském, ba rozplývávají se v obdivu nad vysokou »inteligencí« včely, psa, koně atd., druhé, jež zastávali již středověcí scholastikové, ano i Descartes a dle něhož zvířata jsou pouhé nemyslicí siroje. Höck rozhodně přes všecku nepopíratelnou kritičnost¹⁾ je i v této věci víc přírodovědcem nežli střizlivým logikem: nejen má za jisté a nepochybné, že vyšší zvířata mají všechny stavy duševní až po apercepci (14), že všickni

¹⁾ Kritičnost ta jeví se na př. zřejmě v tom, že v známé kontroverzi slavní »inteligenci« mravenčí drží se Höck Wasmanna proti Büchnerovi.

obratlovci jsou oduševněni (15), nejen myslí, že vůbec vnímání lze asi u všech živočichů dokázat (16), ale s rozhodností snad ještě větší ukazuje, že prý také u rostlin jisté tělové pochody doprovázeny jsou takovými jevy, jež bychom mohli nazvat duševní (20), nepochybuje s Haberlandtem, že dokonce rostliny mají smyslové orgány hmatové (21), konečně není prý ani zcela vyloučeno, že rostliny mají i vůli, avšak nevědomou, pudovou (23). Třebas sám užívá výrazů: wohl, wahrscheinlich a p., třebas opětně sám namítá, že to není vědomý život duševní, nýbrž jen jakési stavy podvědomé, nejasně vědomé a p., přece analogii mezi člověkem a zvířetem celkem spíše přeceňuje než nedoceňuje.

Hojnost materiálu sebraného a příkladů z pozorování přírodopisců může být každému učiteli propedeutiky jen vitanou, třebas bychom ne vždy souhlasili s důsledky, jež z nich auctor vyvodit se pokusil. *Kd.*

Dr. J. Reinke: **Philosophie der Botanik.** Natur- und kultur-philosophische Bibliothek, Band I. Verlag von Johann Ambrosius Barth. Leipzig 1905, str. 202 + VI.

Filosofie botaniky jest jednak naukou o zásadách (Prinzipienlehre) činíc předmětem šetření domněnky a symboly, jichž ve vědě užíváme, spolu s prostředky, jež slouží k jasnějšímu osvětlení (1), jednak jest kritikou vědeckého obsahu současné botaniky, hledíc přesně stanovit fakta a hypotézy v botanickém inventáři (16). Pomáhá oddělovat nepomíjející vědecké hodnoty od pomíjejících, usiluje o to, aby myšlení nabylo ve vědě rozhodujícího práva, a buduje z poznatků získaných zkušeností uměleckou stavbu lidské duševní práce. Jako fyziologie analyzuje a poznává životní pochody, tak zkouší naturfilosofie základy a možnost takového poznání; stanoví právoplatné a přípustné hranice spekulací, čímž zabrániti má spekulacím fantastickým, s nimiž setkáváme se na př. u Schellinga, Okena, Hegela (9). Naturfilosofie musí orientovat svůj kompas našim věděním a zkušeností, aby nesešla na scestí; každý odpor myšlení se zkušeností musí být spekulací výstražným »pozor, až sem a ani o krok dále!«

Věda podobá se mosaice, v níž fakta zkušeností nabytá poji hypotézy; cílem jest ovšem věda prostá všech hypotéz, leč dosud není možno bez nich se obejít, a jest otázkou, zda vůbec bude někdy taková věda možná. Jde tudíž jen o to, bychom s pravým vědeckým taktem činili rozdíl mezi hypotézami přípustnými (Arbeitshypothesen a Ergänzungshypothesen) a nepřípustnými či fikcemi, bychom uvědomili si vždy různé stupně pravděpodobnosti jednotlivých hypotéz. A ježto i pro botanické vědění stávají tytéž hranice jako pro vědění lidské vůbec, zřídka docházíme ve vědecké botanice za hranice menší nebo větší pravděpodobnosti a spokojíme se tudíž tím, že řekneme »je tomu tak, jako kdyby...«

Reinke přidržuje se realismu dle definice E. von Hartmannovy (Die Vorstellungen sind die Bewusstseins-Repräsentanten der wirklichen Welt) čině ho východiskem svého naturfilosofického myšlení a klade za základ své vlastní dynamické pojetí přírody, o jehož správnosti jest přesvědčen (7). Materialism a spiritualism, mechanism a vitalism jsou pro něho pouhá hesla, která značí jen záměnu vůdčího hlediska v analýsě jevů, jsou sice jednostrannými, ale kus pravdy obsahují všechna; v monismu však spatřuje pouze lidské přání, žádný naprostý ideál vědy. V botanice jest

jen malý počet pevně stanovených pouček, avšak velké množství problémů, jež nutno zjednodušit, jich počet zredukovat. Botanické problémy jeví vždy vzájemné vztahy (Kausalbeziehungen, Finalbeziehungen) a pouze tyto vztahy jsou objektem přírodovědeckého poznání. Oboje vztahy, jež mohou souviseti i prostorově i časově, jsou nejen mezi částmi rostlinného těla, nýbrž i mezi rostlinou a jejím okolím, oboje jsou stejně důležité. Vztahy finální (etiologické, teleologické) značí paralelismus k vztahům kausálním; princip kausální vystupuje ve službě principu finálního, jež jest organismu něčím objektivně daným. V biologii jsou úvahy kausální a finální dvě stejně oprávněné metody pro poznání a posouzení říše rostlinné a živočišné, vědecká cena obou úsudků jest stejná, jsou to vlastně jen dvě stránky téhož jevu. Seznati zákonitost finálních vztahů rostlin a zvířat jest problém přírodovědecký, seznat podstatu jich problém metafysický. Při tom není možno pominouti mlčením pojem »síla« (Kraft) — vše činné, vše, co působí potenciálně a aktuálně změny v tom, co existuje. Slovo »síla« značí kausální vztah a jest tím nutnějším symbolem, čím nepoznatelnějšími jsou vztahy, jež vyjadřuje, čím méně dají se opsati tyto vztahy jinými slovy. V organismech působí dle auktora síly energetické či energie v obyčejném pojetí fyzickém, totiž možnost konati mechanickou práci, a síly neenergetické; energie jsou nezničitelné, síly neenergetické mohou se zničit. Poslední třídí auctor v tak zv. síly soustavové (Systemkräfte, v dřívějších pracích Arbeitsdominanten zvané), v dominanty (Dominanten, dříve Bildungsdominanten) a síly psychické (psychische Kräfte). Síly soustavové závisí na struktuře organismu, na podmínkách soustavových (Systembedingungen), jsou pouhými kvalitami, nejsou měřitelné kvantitativně.* Dominanty jsou samotvůrčí síly organismu, síly, jež působí systém rostliny a zvířete s jeho orgány, jsou symboly pro nepředstavitelné příčiny specifických soustavových podmínek, které působí analogicky jako inteligence technika sestrojovacího stroje, a jsou spolu s těmito podmínkami imanentními seriemi sil organismu, jsou symboly pro něco sui generis, jsou tím, co spolu s podmínkami ostatními tvoří z vajíčka koně, strom atd.; dominanty jsou silami podmiňujícími vývoj a dědičnost a jich nositeli jsou chromosomy (102, 105). Síly psychické jsou ty, jež vstupují do našeho vědomí, mohou se státi vědomými (bewusst) a pouze tak mohou nám býti známy. Možno je zváti též silami vědomými proti ostatním silám nevědomým (die unbewussten Kräfte).

V rostlinné buňce, jež s buňkou živočišnou jest základem naturfilosofické úvahy, jsou činné energie, síly soustavové a dominanty; síly psychické chybí. Abychom protoplasmě rostlinné buňky přiřknuli aspoň jen jakýsi odlesk (Schimmer) vědomí, k tomu chybí nám jakýkoliv empirický podklad. Apodikticky ovšem není možno dokázati, že buňka nemá vědomí, ale apodiktické důkazy, jsou v biologii vůbec zřídka možny. Protoplasma buněčná může býti podrážděna, ale nic více; proto také dlužno užívatí jen názvů »Erregung«, »Reizempfang«, »Reizreaktion« místo »Empfinden«, »Wahrnehmen«. Pravděpodobně jest asi nějaká analogie mezi buněčným jádrem a mozkem živočichů, ale nesmí se v jádru

*) Smyslové orgány na př. jsou »Systembedingungen« a »specifické energie« nervového zakončení v nich jsou »Systemkräfte«.

buněčném hledat sídlo vědomí rostlinného. O duši, jak ji známe u člověka, není u rostlin ani řeči, a duše v jiném slova smyslu jest nemožností, ježto s pojmem duše nerozlučně spojeno jest vědomí; taktéž vnímání a vůle chybí rostlinám. Dráždivost rostlin možno vysvětliti podmínkami soustavovými a energiemi. Přes to však není rostlina ani pouhým procesem chemickým, ani pouhým problémem energetickým; pouhé mechanické vysvětlování životních pochodů nedostačí, ježto příroda skládá se, dle auktora, z mechanického a psychického.

Uvedený obraz o vzájemných vztazích organismů snaží se podat theorie vývojová (descendenční). Vývojový princip jest oprávněnou hypotézou, jež skýtá důležitou oporu nasemu názoru na přírodu, ale nepřekročí nikdy hranice menší nebo větší pravděpodobnosti (163). Na četné otázky, s nimiž se setkáváme, dáváme odpověď vždy pouze pravděpodobnou: věříme na př., že život na naší zemi měl svůj počátek, že prvními organismy byly asi nepohlavní buňky, žijící výhradně z látek anorganických, že částečně nepohlavními zůstaly, částečně nabyly pohlaví pochodem nám dnes ovšem neznámým, že ve vývoji fylogenetickém působily mimo faktory vnitřní i vnější, jako na př. Darwinův boj o život a p., že účelnost jest aprioristický imanentní princip organisační atd. Na otázku po původu prabuněk odpovídá Reinle hypotézou stvoření, t. j. zasáhnutím zvláštního komplexu sil nám dnes neznámých, analogických do jisté míry s těmi silami, jež v přítomnosti jsou činný v buňkách rostlinných. Tento komplex sil zove inteligentními prasilami, kosmickou inteligencí proti inteligenci lidské.

Jak patrně, jest účelem »Philosophie der Botanik« objasniti všeobecné myšlenky ze současné botaniky; kniha přimyká se k dřívějším pracím auktorovým a doplňuje především jeho »Einleitung in die theoretische Biologie« (VI). Odchylné stanovisko proti starším pracím zaujal auctor hlavně v rozřídění sil. Spis rozdělen jest mimo předmluvu a dva dodatky celkem ve 12 kapitol, z nichž první čtyři Aufgaben, Tatsachen und Hypothesen, Kausalität und Finalität, Die Kräfte), tvoří jakýsi širší úvod ke kapitolám dalším, jež jsou v podstatě pouhou aplikací toho, k čemu auctor v tomto širším úvodu theoreticky dospěl. Jest ovšem otázka, zda podařilo se auktorovi učiniti zadost úkolu, jež si stanovil. Přes to, že v mnohém s auktorem není možno souhlasiti, stojí kniha jeho za to, aby byla čtena nejen odborníky, nýbrž i filosofy z povolání. ak.

Dr. Theodor Beer: **Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers.** Ein nicht-kritisches Referat über Mach's »Analyse der Empfindungen«. Mit einem Porträt Mach's. Dresden und Leipzig. Verlag von Carl Reisner 1903., str. 116.

Věc, těleso, hmota, barva, ton, prostor, čas atd. tvořeny jsou počitky; svět jest souborem tlumů počitkových. Rovněž i »já«, ať vlastní či cizí, jest pouhým tlumem počitkovým, není jednotkou absolutní, nýbrž pouze relativní. Pojem »tělo« a »já«, které tvoří v náboženství pojem »duše«, jsou pouhými pomůckami z nouze a slouží k časové orientaci naší a k určitým účelům praktickým. Mizí protiva mezi psychickým a fysickým, mezi »já« a »svět«, »počitek« a »jev« nebo »věci«: vše existuje pouze ve

vztahu, vždy jde jen o vztahy tlumů-prvků, jimiž jsou počítky. Prostor ni čas nejsou nekonečnými. Prostor sahá tam, jak nás učí zkušenost, kam sahá náš hmat a zrak; jest ovšem myslitelný i prostor nekonečný a více-rozměrný, avšak zůstává při tom pouze produktem našeho myšlení. Čas jest souhrnem period různých dějů přírodních; počítky časové provázejí všechny ostatní počítky a není možno od nich úplně je oddělit. Duše naprosto neexistuje. Úkolem vědy jest studium nekonečně mnohonásobně se měnících různých vztahů. Slovo »příčina«, jež nemá vědecky smyslu a jež jest podobně jako slovo »konečný cíl« či »záměr« jen primitivní, dočasnou pomůckou z nouze, musí ustoupiti slovu »vztah«. Také »výklad« má býti nahrazen »popisem«; vždyť cenným jest pouze vztah věcného k věcnému, a tento vztah je plně vyčerpán popisem. »Výklad« jest pouhým srovnáním s tím, co jest nám již známo, nebo s tím, co lépe známe než to, co máme určit; srovnání jest nejmocnějším niterným životním prvkem vědy. S vědeckého stanoviska není »světových záhad«; věda má podati člověku pokud možno nejstálější obraz světa.

Spis Beerův podává populárně jádro myšlenek Machových z díla »Analyse der Empfindungen« (Č. M. II. č. 2.), psán jest s neobyčejnou vervou a končí oceněním Macha jako filosofa; je zároveň polemikou především proti Kantovu pojmu »Ding an sich«.

ak.

PŘEHLEDY ČASOPISECKÉ.

Moderní Revue 1905. Red. Arnošt Procházka.

Přináší překlad Novalisových Fragmentů, Peladana: Původ a esthetika tragédie. Arnošt Procházka píše o Franc. Pflaumovi. — S poznámkou na str. 104 o Stratzově »Ženském těle« dlužno souhlasiti.

Rivista di filosofia e scienze affini diretta dal prof. Giovanni Marchesini v Padově jest nejlepším filosofickým časopisem italským poslední doby. Všímá si hlavně co nejdůkladněji všech nových směrů a výzkumů v psychologii. Ve vyšlých dosud čtyřech svazcích letošního ročníku psychologie týkají se tyto práce: A. Marucci, Introduzione alla psicologia dell'atto volitivo. — B. Brugi, Il fattore psicologico del diritto naturale secondo Ardigò. — Salvadori, Le correlazioni psichiche. — V. Alemani, Pensiero e azione. Appunti di psicologia descrittiva. — V. Benini, Nel campo dei sentimenti. — F. del Greco, Subiettivismo e disequilibri nella ideazione geniale. — F. de Sarlo, La psicologia come scienza empirica. — G. Dandolo, Studi di Psicologia gnoseologica. — Marchesini, Per la critica delle »Finzioni dell'anima.« — Ostatní práce letošního ročníku jsou po většině ethické a pedagogické. Ke každému svazku přidána jest pedagogická příloha »Rassegna pedagogica«, posuzující nové knihy a názory pedagogické. V příštím ročníku »Č. M.« všimneme si obsírněji některých psychologických prací »Rivisty«.

Dr. Kri.

ZE SJEZDŮ FILOSOFICKÝCH R. 1904.

I. Druhý mezinárodní sjezd filosofický v Ženevě.

Podává dr. V. M. Kozłowski v Ženevě.

(Dokončení.)

Raoul Pietel (z Ženevy) v komunikátě nadepsaném »Potenciál a současná věda« rozšiřuje pojem potenciálu fysického tím způsobem, aby odstranil pomysl »potenciálu morfologického«, této tajemné bytosti, příbuzné s »dominanty« Reinkovými, která bez pozorovatelné ztráty energie řídí živé síly organismu. Tento potenciál společně s potenciálem činným tvoří vědeckou definici »první příčiny všech zjevů přírodních« čili správnou definici Boha.²⁾

Bulliot (z Paříže) podává komunikát »O theorii bytí« u Aristotela vzhledem k vědě současné. Nalézá ve vědě současné jako základní její prvky kategorie Aristotelovy, zvláště pak substance, jakosti, formy, kolicnosti a vztahu. Všecky pojmy dnešní vědy nalézá řečník u Aristotela, nevyjímaje ani potenciálu Pietelova. Zrnko obilné liší se od zrnka pisku tím, že obsahuje potenciál rostliny; spící má potenciál vidění, kterého nemá slepý, atd.

Montessos de Ballore (z Lillu) podává »logický výměr případu a pravděpodobnosti«.

1. Stanoví zásadu pokusnou, že jisté případy mající známku společnou a tím tvořící jednu třídu, avšak z různého stanoviska vzaty se různí, čímž je možno sestavit je v určité kategorie, dávají příčinu k domněnce, že vztah úhrnného počtu případů jedné třídy k úhrnnému počtu případů jedné z kategorií dospívá nepravidelným způsobem k určité hranici, když množství pozorovaných případů stává se stále větším. Z toho plyne výměr: Případy takové, určené svojí třídou a kategorií, nazýváme případy nahodilými.

2. Druhá zásada pokusná tvrdí, že jisté nahodilé případy ve smyslu výše uvedeném mají tu vlastnost, že celkový poměr počtu těch případů k počtu případů jedné kterékoliv kategorie směřuje k počtu n ; z toho následuje vzorec pravděpodobnosti mathematické jako $1/n$.

Vývod tento opírá se o předpoklad, že zkoumání případu musí býti pokusné. Ze svého studia auktor vyvozuje definici případu a posteriori: případ jest nahodilý, není-li vztahu mezi skutečností kategorie a příčinou, určující tuto kategorií. —

¹⁾ Ponechávajíc stranou toto theologické zakončení komunikátu, které má ostatně i tu vadu, že spočívá na naší neznalosti příčin, dovolíme si upozorniti na výbornou myšlenku v něm obsaženou; je to věta, že potenciál jest pouze výsledkem pozorování: jest to zjevení se síly, působící pohyb bez známé příčiny. Učinili jsme tutěž poznámku vzhledem k hmotě v komunikátě na sjezdu r. 1900: »Slučování chemické se stanoviska theorie poznání« (viz »Przegľad filozoficzny« 1900). Mizení jistých substancí a objevování se nových na jejich místě — to jest faktum v oboru fysiky známé ze zkušenosti. Avšak nutnost, tkvící v apriorismu naší mysli nutí nás přijmouti trvání existence v dvou jejích podobách: činné (energie) a trpné (materii). Nahrazujeme tedy faktum pozorování pojmy diskursivními a tvoříme pomysly energie potenciálu (ukryté, utajené) a prvků chemických. Tento výklad jest však epistemologický a nemá nic společného s theologií ani s teleologií.

V. *Skce ethiky.*

Aars (z Kristianie): »Ideje morálne a dědičnost antimorálná«.

V citech morálních zdá se, jakoby přirozenost lidská sama sebe odsuzovala. V tom spočívá velická záhada ethiky, které se marně usiluje vyhnouti, snažíc se všecko vysvětliti láskou k sobě nebo láskou k jiným.

Utilitarism podal však četné vysvětlivky, kterých možno využítovati, poznamenáme-li, že zkoumá se nikoliv jednání samo, nýbrž soudy o něm, které jediné náleží v obor ethiky. Tvoříme často soudy o jednání jiných: odsuzujeme je, je-li nám na škodu, a tu právě počíná onen připomenutý fakt, tvořící základ morálnosti, že přirozenost lidská odsuzuje sama sebe. Podáváme-li soud, posuzujeme dvě věci: následky činu a úmysl toho, který čin vykonal. Pouze druhý z těchto dvou soudů patří do ethiky. Odpor proti takovému činu odsouzenému má u člověka zajisté vždycky charakter morální. Důkazem toho jest nenávist, která, je-li uvědomělá, obsahuje soud o úmyslu jiného. Nenávist ta velí nám rozlišovati dva druhy vůle: dobrou a zlou. Poněvadž však soudíme o vůli jiných dle analogie své vlastní vůle, přicházíme nutně k závěru, že i jiní soudí podobně o našich činech, jako my soudíme o činech jejich. Tím způsobem klademe se do jedné z kategorií: dobré nebo zlé vůle. Podobně také zde dva protivníci si přiznávají stejná práva. Totéž platí i co do obdivu a vděčnosti. Tak tedy jestliže nenávist a hněv stávají se pramenem výčitek svědomí, vděčnost a obdiv zase vzbuzují v nás myšlenky mravní a vnitřní uspokojení. Abychom se vyjádřili krátce: »kritika ego-centrická druhého vzbuzuje kritiku hetero-centrickou sama sebe, neboli svědomí.« —

Svědomí má význam individuální i společenský; ale tento jeho význam a užitek nehlí jeho zřídlem. Tím jest logická nutnost analogie »mezi mnou a jiným«. Jest to právě to, co Kant nazval »kategorickým imperativem«. Disharmonie mezi našim jednáním a našim svědomím má původ v tom, že jest velmi nesnadno (následkem pohnutek egoistických) posuzovati same sebe tak, jak posuzujeme jiné. A poněvadž altruism bývá prospěšný (pro jednotlivce, který jej pěstuje) pouze v malé míře, morálnost vyšší by byla vymizela úplně, kdyby nebylo stálého protipůsobení suggestí (školou, kostelem, dospělými lidmi atd.). To oslabuje dědičnost antimorálnou. Dědí se pouze vlastnosti užitečné v boji o život, vlastnosti ty však jsou většinou povahy antimorálné; pouze ty, které souvisí s hněvem a mstou, jsou příznivy morálnosti.

Grotenfelt (z Helsingforsu) podává komunikát »O měřítkách hodnot historických«. Poznamenává v něm, že většina historiosofů kloní se k měřítku humanistickému; že hodnotu událostí historických oceňují dle toho, jak mnoho přispívají k povznesení důstojnosti, mravnosti a štěstí lidstva.

Bellonci (z Bologne) mluví »O filosofii pragmatické a ethice«. Pragmatism povstal ve filosofii jako reakce proti absolutismu a realismu. Existují tři druhy pragmatismu: 1. Pragmatism Pierceův, t. j. podřízení pravdy theoretické potřebám praktickým. — 2. Pragmatism některých filosofův anglických, kteří by se nejraději zbavili veškeré skutečnosti kromě té, kterou si sami libovolně vytvořili. — 3. Pragmatism soudný, uvádějící do filosofie zkušenost osobní a intuici. Pravý pragma-

tista musí v oboru ethiky nahraditi pojem obrany vlastní i společnosti, pojmem zdokonalení života.

V diskusi, která povstala, referent podává vysvětlení, že systém pragmatismu jest: nemíti žádného systému. Jest pokusem filosofie vytvořené pro potřeby života.

Paní Darelová (z Ženevy) snaží se dokázati, že víra a věda se navzájem nevyklučují, nýbrž tvoří dva nutné činitele evoluce.

VI. Sekce sociologická.

Sekce tato započala svoje sedění diskusí o referátě podaném Boistelem (z Paříže): »O pojmu osob morálních«. Dlouhou tuto přednášku lze stručně shrnouti v několik následujících vět: Boistel zamítá definice, které považují osoby morální za fikci. Zákon vyžaduje podmětu reálného. Aby vyznačil charakteristické známky osoby morální, auctor analyzuje osobu skutečnou, fysickou, a přichází ke konklusi, že znakem jejím je svobodná činnost. Svoboda jest synonymem osobnosti. Potlačení osobnosti povstává zákon. Zákon vždycky vyžaduje podmětu, ale podmětem tím mohou býti skupiny lidí, vyhovují-li definici výše uvedené, t. j. mohou-li mít vůli a mohou-li tuto svou vůli také svobodně provést. Osobami morálními jsou hlavně spolky, které auctor definuje, jako: »dobrovolnou součinnost mnoha osob ke společnému dobru a pomocí společných prostředků«. Vyskytují se tu tedy tři složky: »součinnost lidí«, — »dobro společné«, jakožto cíl a »společná činnost« jako vlastnost společnosti.

Společná tato vlastnost má zvláštní charakter, který lze označiti jako »závazek nedělitelnosti«. Taková společnost vystupuje v řádu právním jako osoba. Jest však naprosto fiktivní, nemá-li vůle společné, nesoucí se za jedním cílem. Aby pak bylo dosaženo vytčeného cíle, jest třeba řídití vůli jednotlivců, a to nazýváme řádem. Právým řádem jest shoda vůle ve všeobecném shromáždění. Avšak množství praktických ohledů vyžaduje často, aby byla zvolena stálá správa a ta má buď charakter správy určené většinou nebo delegací.

Z diskuse, která byla rovněž tak rozvláčná jako referát sám, znamenáváme jen ostrý útok Blumův na arsenál přežilých pojmů, jimiž se řečník vyzbrojil.

Levi (z Benátek) v referátě »O právu přirozeném ve filosofii Spencrově« vytýká Spencerovi libovolné pojetí omezeného ideálu svobody a úkolu vlády, která jest však výtvorem přirozeného rozvoje a nesprávně optimistického pojmání oné svobody. Bera svoje důvody od Roberta Ardliga, dokazuje, že právo přirozené rovněž tak jako pozitivní jest výsledkem evoluce, a předvádí nám celkový obraz ideálů, ku kterým ona evoluce směřuje.

Darlu (z Paříže) referuje »O vládě v demokracii«. Východiskem jest auctorovi otázka: může-li existovat stát demokratický a scentralisovaný (jako Francie — jakožto protiva Švýcarska a Spojených států). Společenstvo demokratické vyznačuje snaha po rovnosti. Zásady demokracie jest možno sformulovati následujícím způsobem: každý člověk má stej-

nou cenu; všichni mají stejné právo k štěstí, k využitkování dober společnosti i přírody, k svobodnému rozvoji svých schopností. Snaha ta projevuje se postupně v určitém pořádku. Rovnost před zákonem, zavedená revolucí francouzskou, jest dnes všeobecně provedena. Dále následuje rovnost účasti ve vládě, čili rovnost práv politických.

Pak následuje domáhání se rovnosti v oboru hospodářském, jehož zjevem jest mohutný rozvoj socialismu. Konečně domáhá se socialism i rovnosti vzdělání.

Řečník uvažuje dále o vlivu těchto snah, které nazývá individualistickými na činnost státního ústrojí (čerpaje příklady hlavně z poměrů francouzských) a dokazuje, že snahy tyto dodávají i státu rázu individualistického. Aby odstranil vznikající tím neshody, řečník navrhuje dáti právo volební korporacím jako takovým (mimo volební právo jednotlivců) a sice v poměru k jich významu a důležitosti.

Povstává diskuse, jíž se účastní Montricher, Girard, Blum, Charlier a řečník sám.

Winarski (z Ženevy) komunikuje »O zásadě ekonomické a o klasifikaci nauk společenských«. Dle mínění auktorova tvoří základ všech věd zásada ekonomická, t. j. nejmenšího spotřebování síly. O tuto zásadu musí se opírat také jejich klasifikace. Zjevy svědomí společnosti jsou rozmanité formy utrpení i rozkoše, pohybující se mezi dvěma póly: hladem a láskou. Rozkoš podléhá postupně následující evoluci: rozkoš víry, krásy, lsti a síly, dobra, užitečnosti, spravedlnosti a pravdy. Těmito formám odpovídají následující vědy společenské: náboženství, esthetika, politika, ethika, ekonomie, právo, sociologie. Tato řada obsahuje stupňovitě vzrůstající přesnost, dosahující svého vrcholu v sociologii, která reprezentuje nejmenší vysílení společnosti.

Jiné vědy se stále více od něho vzdalují. Referent bere jednotku za stupeň rozdílu v této řadě a soudí, že tím nahradil jakostný rozdíl těchto věd rozdílem kolikostným.

Karmin (z Ženevy) podává komunikát »O terminologii věd politických a společenských«. Referent uvádí celou řadu příkladů, dokazujících neustálenost terminologie v uvedených vědách. Příčinu toho vidí v známém faktu, že každá theorie společenská a politická spočívá na dvou pojmech, z nichž jeden jest ekonomický, druhý politický. Karmin uvádí pokus terminologie se zřetelem na oba tyto činitele.

Kozłowski (z Ženevy) mluví »O ideji věčného míru a o právech národů«. Připomíná, že otázky tohoto druhu musí býti probírány od filosofův, činí zmínku o četných spolcích, které usilují o dosažení věčného míru a vytýká jim dvě chyby, které znemožňují dosažení tohoto cíle: 1. chtějí zařadit mír na »statu quo«; 2. odvolávají se na vlády, jejichž hlavní podmínkou existence jest neustále hrozící nebezpečí války vnější i vnitřní. Referent stanoví dále tři podmínky, nezbytné k dosažení míru trvalého a neprotivícího se lidské důstojnosti a spravedlnosti: 1. mír takový může spočívat pouze na životních potřebách národů, vylučujících příčiny válek; 2. první nezbytnou podmínkou jest zavedení vlád, které by reprezentovaly skutečné zájmy lidu ve státech, o něž se jedná; 3. rovněž

důležitou a nezbytnou podmínkou jest, aby byla vrácena neodvislost lidem, kteří jí byli zbaveni.

Couturat (z Paříže) mluví »O ideí jazyka mezinárodního«. Dokazuje jeho prospěšnost, seznamuje s vývojem této otázky od doby posledního sjezdu; konečně navrhuje resoluci o výhodách mezinárodní výpomocné řeči, kterou sjezd přijímá. —

VII. Sekce historické věd.

O této sekci nelze mnoho říci. Na prvním sjezdu byl tento předmět sloučen s logikou. Na sjezdu historickém v Římě (1903), byla rovněž utvořena sekce historie věd.

Zasedání této sekce na přítomném sjezdu počalo komunikátem Lebonovým (z Paříže) pod názvem: »Příspěvek k historii hypotéz o povaze skvrn slunečních«. Dokazuje, že jedna z nich (hypothésa skal), jejíž objev si připisoval Lalande, jest mnohem starší.

Zenthen (z Kodaně) posílá komunikát »O větě Pythagorově«, v němž připouští, že byla odvozena zevšeobecněním původně pozorovaných vztahů čísel (3, 4, 5; 5, 12, 13).

Buillot (z Paříže), mluvě »O slučování chemickém dle Aristotela«, snaží se dokázat, že názory tohoto filosofa se shodují s dnešní chemií.

Tannery (z Paříže) probírá stručně referát Duhemův, týkající se historie názorů »O zrychlení způsobeném silou stálou« a připojuje k tomu svoje vlastní úvahy tak, že těžko lze rozeznati, co pochází od něho a co od autora referátu. Upozorňuje na myšlenku v něm obsaženou, jako zcela novou, že Galilei nepoužíval pojmu »síly«; to jest však faktum známé a opakuje se ve všech historiích dynamiky.

Ludhoff (z Hochdahlu) mluví o Paracelsovi, uváděje a ukazuje několik nových děl, jemu věnovaných, mezi nimi i vlastní dvousvazkové dílo.

Meutré (z Rochas) mluví »O současnosti objevů vědeckých«. Vidi v nich projev determinismu sociologického.

Berr (z Paříže) mluví o Gassendim jako historiku věd a dokazuje, že Gassendi na rozdíl od Cartesia měl smysl historický, což dokazují jeho spisy: »Životy slavných astronomů«, »Rozbor filosofie Fluddovy«, z nichž referent slibuje vydati částečné překlady francouzské.

Tannery (z Paříže) komunikuje »O Cyranovcích« a dokazuje, že pouze první z těchto čtyř knih je authentická.

Hartwig Derembourg (z Paříže) mluví o arabských rukopisech národní bibliotéky v Madridě, mezi nimiž nalezl dosud neznámý komentář Averrhoův k fysickým spisům Aristotelovým; dále arabský překlad Dioskorida.

Carra de Vaux komunikuje o arabské »Knize divů«, obsahující popis několika přístrojů mechanických Herona z Alexandrie a Filona.

Mortel: »O geometrii u Římanů«.

Příští sjezd bude se konati v Heidelbergu r. 1908.

Stálé mezinárodní komité bylo doplněno volbou několika nových členů různé národnosti.

V Ženevě.

W. M. Kozłowski.

II. Sjezd pro experimentální psychologii v Giessenu.

Sděluje Frant. Čáda.

(Dokončení.)

Asi jako na mezinárodním kongresu psychologickém v Paříži do (isté míry bylo »clou du congrès« předvedení zázračného dítěte-hudebníka jR. Arioly), tak na sjezdě giessenském upoutalo nejen pozornost, ale i zajiště zvědavost posluchačstva, když prof. G. E. Müller představil kasselského matematika dra G. Rückle a měl výklad o neobyčejné jeho paměti, jež dokládal řadou pokusů s tímto mužem.

Paměť dra Rückle jest vskutku obdivuhodná: čtverec 25 číslic dovede z paměti odříkati po 19vteřinovém nazírání, a to jak v pravidelném pořádku, tak i zpětném, ba dovede jej povědět i po řadách svislých, spirálovitých a v šikmých příčkách (asi jako se vypočítávají determinanty). Podobné umělecké kousky dovede provést se čtvercem pěti pětímístných čísel, byl-li mu jen i jednou přečten. Napsali mu 25 číslic ve vodorovné řadě a po 20 vteřinách asi Rückle dovedl nejen je odříkati ku předu i zpět, ale i sestavit si je v hlavě ve čtverec a zase v řadách vodorovných, svislých, spirálovitých i příčných povědět. Řadě 204 číslic na paměť naučil se ve 13 minutách; mezi tím, co prof. Müller přednášel o něm, naučil se řadě 102 cifer ve 3—4 minutách zcela bezvadně.

Rückle kromě toho dobře i podržuje naučené řady číslic a má paměť znamenitou i pro jiné obory učení se na paměť. Sensorický typus jeho paměti jest převahou vizuální; nicméně ve zvláštních případech přibírá na pomoc i akusticko motorickou paměť. Uče se řadám číslic na paměť, volí jen přirozené »posily« a pomůcky, jichž mu jest arci hojnost po ruce pro vědomosti jeho mathematické; naproti tomu neuzivá a ani nezná všelijakých obrátů a chytrostí mnemotechnických soustav. Jako počtář vyniká ve všem, kde mu mohou prospěti vědomosti jeho odborné, nad Inaudiho a jiné známé »zázračné počtáře«; v sečítání a odčítání z hlavy vyrovná se asi tak Inaudimu, kdežto v násobení Inaudi jej předčí, arci proto, že jako »počtář ex professo« daleko více zná na paměť z úloh násobení než daleko méně cvičený Rückle. Neobyčejné výkony pamětní Rücklovy zakládají se kromě na trvalosti jeho asociací především na schopnosti jeho ihned a neobyčejně intensivně soustřediti pozornost na to, čemu se má naučiti, dále na veliké rychlosti jeho chápání, jímž rozpozná v nejkratší chvilce četné vnitřní vztahy a souvislosti toho, co jest mu v paměť vstřípiti, a posléze na jeho nesmírně nepatrné duševní unavitelnosti. Rozumí se, že při tom všem výtečné služby mu konají umyslné reflexe a snaha najít nejvhodnější způsob, jak by pamětní svůj materiál zmohl.

Debatou, která se po přednášce Müllerově rozvlnila, způsobena ještě

některá dodatečná zajímavá podotknutí o paměti Rücklově. Docent Elsenhans na př. upozornil, že Rückle odřikáváje čísla, prozrazuje »trojdílný« rhytmus: — 〰 —, což ukazuje zřetelně k tomu, že Rückle komplex tří číslic si rozděluje ve dvě. Podobně že člení si ve dvě, když odřikává řady 6 číslic nazpátek. Docent Weygandt ptal se zase po dispozici denní u Rückleho a po vlivu toxickém na pamět jeho při požívání alkoholu, morfia, bromu atd. Professor Müller odpověděl, že Rückle v prvních ranních hodinách (po probuzení) méně jest disponován k pamětním výkonům než v hodinách pozdějších a že pokaždé musí uvéstí se jaksi do nálady několika předběžnými pokusy, má-li býti výkonnost jeho co největší možná. Müller dále potvrdil, co postihl dobře Elsenhans, že sám dr. Rückle přiznává, kterak šesticiferní komplex si rozděluje ve dvě poloviny, jež pak snaží se pevněji si vstipiti v pamět srovnáním jich mezi sebou navzájem. Že si napomáhá při učení se na pamět asociacemi komplexů s absolutními místy (»lokální paměti« neboli »lokalisováním pamětním«), rozumí se samo sebou; neboť tak vědomě nebo mimovolně si pomáhá každý, kdo snaží se něco si zapamatovati. Posléze dodal přednášející, že Rückle (právě jako jiní umělci-počtáři, na př. Diamandi), má-li si pamatovati barevné cifry, neučí se barvám zároveň s číslicemi; ale to se snadno vysvětlí, považíme-li, že jest zvyklý učit se především číslicím šedým (= tužkou napsaným). Chce-li si zapamatovati barvy číslic, činí to téměř výhradně akusticko-motorickou methodou.

Přednášek, jež by se byly obíraly thematem z psychologie citu, jak již řečeno, bylo velice málo. Podle oficiálního rozřazení jsou to čtyři, avšak odečteme-li nutně přednášku Groosovu (dnes již úplně v Lipsku [u Teubnera] vyšlou): »Počátky umění a theorie Darwinova«, zbudou pouze tři a to ještě připouštíme mezi ně K. Marbeho přednášku »O rytmu prosy«. Přednáška tato sama o sobě jest jak zajímavá, tak i důležitá pro psychologické ocenění účinku německé prosy, avšak nějakou psychologickou otázkou citů vlastně se také neobírá. Marbe totiž všimnuv si, jak různé nálady, resp. »subjektivních fakt« (subjektive Tatbestände), doznal při čtení počátku Goethova »Rochusfest« a Heineovy »Harzreise« a přičítaje původ toho mezi jiným také rytmu obou vypravování, jal se nejen počátky obou oněch spisů srovnávati, nýbrž i jiné texty Goethovy, Heineovy a jeden spis ze současné prosy vědecké (německé) podrobil šetření co do rytmu, a došel k těmto resultátům: Označí-li se písmenou Z počet slabik bezpřízvukých mezi dvěma přízvuknými se nalézajících, dále označí-li se aritmetický průměr hodnot Z písmenem m a střední jich variace písmenem v , lze shrnouti výtěžky jeho šetření takto: 1. Z bývá nejčastěji = 2. 2. Čím Z jest buď menší než 2, anebo čím více 2 převyšuje, tím řidčeji vyskytují se rhythmické formy následující: — — — — — atd. 3. Maximální hodnota Z jest = 11, 4. $\frac{v}{m} = 0,464$. Že tato pozorování jsou charakteristická právě pro novější německou prosu, Marbe poznal, když na zkoušku provedl podobná šetření s některým textem francouzským (Marbe zvolil Chateaubrianda a Zolu).

Lze jen souhlasiti s Marbem, když na podkladě svých šetření vyslovuje přesvědčení, že rhytmus i v prose má znamenitý význam ve příčině účinku jejího estetického, když žádá, aby konala se hojněji podobná šet-

tření o rhythmické stránce prosaických děl, když ukazuje, jak pro rozličné otázky filologické, zvláště také pro otázku pravosti pochybných spisů by výtežky takových šetření nebyly nedůležité atd. — jen se diviti nutno, že ani on, ani z debatujících pak řečníků nikdo nevzpomněl, že všechny tyto věci dávno nejsou neznámy — na př. v klasické filologii.

A tak zbývá zmíniti se jen o dvou přednáškách z odvětví studia citu: Siebeckové a Elsenhansové, avšak ty obě zas obsahově mnoho neposkytly. Siebeck ohlásiv rozpravu: »Über musikalische Einfühlung«, obrátil si analýsu pojmu dnes v německé psychologii se ujmajícího. Obecně záleží základ esthetického »vcítění« v přibližné rovnováze činitele citového (gefühlsmässiger Faktor) a činitele předmětného. Citový moment při vnímání posloupnosti několika tónů a při souznění tónů spočívá ve vědomí účinku nervového počítků zvukových, předmětný pak činitel v diskursivním pojmání melodie a rhythmu ve spojení se způsobem, jak lze postřehnouti v harmonii mnohost rozličných tónů v jejich splývání a přes toto splývání. To pak, co na základě rovnováhy obou těchto momentů v tonech prostřednictvím nálady tím podmíněné »dochází vcítění«, jest obraz podstaty, zvláštnosti a hodnoty našich citů samých. Charakteristické pro specificky hudební vcítění jest, že nálada vzniká z celkového efektu kvalit citových, které se nám tony bezprostředně (nikoli snad prostřednictvím představ nějakých věcných) sdílejí. Tóny tím stávají se z pouhých zvukových podnětů hodnotami našeho vlastního citového. Esthetický účinek hudebního kusu jako celku záleží tedy v dojmu, že »duši (vlastně: »vor dem geistigen Anschauungsvermögen«) subjektu naslouchajícího táhne se žití citové, podstatě osobna odpovídající.« Hudební vcítění nemá však ráz pouze reproduktivní, nýbrž i do jisté míry tvůrčí. Hudba instrumentální může poskytnouti také obsahy, které sice také náležejí v okruh buď excitativních nebo depresivních citů, avšak které nelze dále individuálně pojmenovati a klasifikovati, ačkoli obsahy ty poznáváme a uznáváme za analogické s empiricky známými a poznatelnými obsahy jinými.

Zajímavější než Siebeckova rozprava, která — jak za to mám — podává známi věci jen v nové, těžkopádné a méně obvyklé terminologii, byla přednáška zmíněného svrchu docenta heidelberského Th. Elsenhansa: »Poznámky o generalisaci citů«. O tomto thematu není mnoho prací; podnět k otázce dán byl přednáškou Th. Ribota, kterou zaslal na psychologický kongres mnichovský v r. 1896 a kterou pak zpracovav uveřejnil v Binetově »L'année psychologique« III. 1897 (»L'abstraction des émotions«). Kromě tohoto článku existovala do nedávna jen pojednání Elsenhansa sama (v »Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane«, svaz. 24.) a profesora Urbana (v »Psychological Review« 1901). Ve sjezdové přednášce Elsenhans pokusil se vystihnouti, kolikerym způsobem jest možné »zobecnění citů«, i soudí, že dvojím: Předně tím, že city účastní se pochodu generalisace představ, s nimiž jsou asociovány. Otázka tu se vyskytující a nesnadná k řešení jest, ke které části asociálního komplexu, jenž vznikl ze spojení obecné představy s obrazem slova a rozmanitých jeho složek, připíná se přízvuk citový. Hlavní znaky těchto »zobecněných« citů jsou zmenšení intensity a neurčitost kvality. Po druhé však může dojíti k »zobecnění citů« tím, že bezprostředně z více jednotlivých citů, vytvoří se city obecnějšího způsobu. Hlavní příklad jich jest »cit života«,

resultanta to smyslových citů, jak di Wundt a po něm i před ním jiní psychologové. Avšak podle Elsenhansa jsou ještě jiné obecné neboli »totální« city; na př. nálada (»Gefühlsniederschlag«), která zbude po návštěvě nějaké krajiny, po účastenství na nějakém sjezdu, po studiu nějaké periody dějin atd.

Dával jsem ponětí »zobecnění citů« do uvozovek a již tím naznačil jsem, že nemohu souhlasiti s míněním, jakoby šlo vskutku o nějakou generalisaci citů v případech uváděných. Arci rozhodnutí otázky záleží na obecné theorii citu, jakou kdo přijme, ale ani Elsenhansovy vývody nepřesvědčily by mne, že cit dopouští generalisování. Mám za to, že to jest jen nepřesné mluvení a cit že jest vždy něco singulárního. To, co se uvádělo od Elsenhansa na př. na prvním místě, přece nejsou »city zobecněné«, nýbrž jen cit připínající se k pochodu generalisace představ, po případě ke (konečné) zobecněné představě; pravda arci, že cit takový není příliš výrazný ani příliš silný. A v druhém případě, t. j. tehdy, kdy jiní psychologové mluví (a to lépe) o »citech výsledních« (nikoli »obecných«), jest mi rovněž nemožno připustiti, že by tu bylo v přesném slova smyslu možno mluvit o generalisaci citů. Ať jest to jediný cit se pojící, k celkovému stavu fyziologickému našeho těla, ať k resultujícímu stavu nějakému intelektuálnímu, ať jest to agregát rozličných citů jednotlivých (z nichž každý sám o sobě jest třebaš nepatrný, ale v celkovém efektu úhrn jich jistě často není slabý a bezvýznamný) — tolik, myslím, jest jisto, že ani v prvním ani v druhém ani ve třetím způsobu zodpovězení nesnadné otázky o citech výsledních tak řeč. nelze zřítí uznání nějakých v pravdě »zobecněných« citů, a název »generalisace citů« takto jeví se jen názvem nepřesným, jehož buď užívati nutno s plným vědomím nepřesnosti jeho anebo raději ani nezaváděti.

Dvě z přednášek obíraly se psychologii spánku. Docent Eduard Claparède přednesl zajímavou novou biologickou theorii spánku. Kdežto obyčejně dosud theorie pojímají spánek jako něco negativního, po případě jako stav abnormní, jako zastavení všech funkcí, Claparède pokládá spánek za pozitivní funkci, ne za pouhý a prostý stav klidu, nýbrž za pozitivní činnost těla. S biologického hlediska jest mu spánek, krátce, pudem či instinktem, jest »hypnotickým reflexem«. Instinkt ten má účelem přerušení funkcí, ale není sám snad následkem jakési otravy nervstva (toxické theorie) anebo vyčerpáním energie nervové substance (rozličné theorie chemické spánku). Jinak řečeno: podle Claparède nespíme, poněvadž bychom byli »otráveni« nebo »vyčerpáni«, nýbrž a bychom »otravě« a vyčerpání sil ušli. — Nelze popírati, že Claparède pro tuto svou domněnku snesl obratně dosti důvodů (jichž tuto však neuvádím), nelze však také, tuším, popřítí, že při jeho theorii, abych to krátce řekl, pojem »instinktu spáti« a jev spánku sama se zaměňují; theorie od Claparède vyvracené obírají se otázkou, čím přivozen jest spánek a v čem jest jeho podstata, Claparède k této otázce nemůže dáti valně jinou odpověď, jen klade důraz na účelnost spánku. To činí sice právem, ale tím vlastně mluví o jiné věci. Za to, tuším, uznati jest, že určitě hájí pozitivnosti jevu spánkového a tím vlastně zároveň jaksi podtrhuje jeho souřazenost s jevy bdění, věc to i s psychologického hlediska významná.

V druhé přednášce psychologie spánku se dotýkající sdělil docent W. Weygandt výtěžky svých experimentů, které po způsobu školy Kraepelinovy konal o občasnosti účincích spánku po kratším a delším jeho trvání. Zaznamenávám tu jen obecný resultát, že sice dosti záhy (t. j. dosti krátkým spánkem) uschnout jest člověk konati práce duševní snazší, že však s prodlužováním spánku (arci po určité mez) nejen přibývá stupně této schopnosti, ale teprve jí umožňuje se výkonost prací duševních poněkud obtížnějších.

Obor psychopathologie reprezentován byl jediné přednáškou prof. R. Sommera, ve které probíral pojem »objektivní psychopathologie«, jak by ji rád určitě ustavil. Aby se psychopathologie stala objektivní vědou, k tomu třeba zavést v náležitém rozsahu experimentální metody a chorobu snažiti se vyjádřiti určitými symptomy objektivními, resp. průběh její zobraziti (registračními aparáty a cestami) křivkami symptomovými. Vývody své ilustroval několika pěknými doklady a ukázkami.

Tím bych byl čtenáři nastínil hlavní trest přednášek (jedenak na kongresu přednesených, jednak pro něj určených) a zbývá, abych jen dodal, že sjezd dal podnět k založení »Společnosti pro experimentální psychologii«. Ze stanov její (neboť již se konstituovala a zvolila si předsednictvo) vyjímám, že chce všemožně podporovati experimentální práci v oboru psychologie a za tím účelem občasné sjezdy pořádati, společná badání podle určitých hledisek zařizovati, publikovati atd. Členem může se státi každý, kdo uveřejnil nějakou práci z oboru psychologie anebo věd s ní příbuzných; roční příspěvek členský stanoven na 5 marek. Společnost také ustanovila hned po ukončení sjezdu, že příští kongres má se konati r. 1906 o Velikonocích ve Würzburgu.

ZPRÁVY.

Kongres Volné myšlenky odbýval se ve dnech 4.—8. září t. r. v Paříži. Vloni byl v Římě. Volná myšlenka, jak čteme v záhlaví »časopisu českého stejně pojmenovaného, jest všesvětová liga na hájení práva k volnému projevení každé myšlenky lidské v oboru náboženském, politickém a sociálním. Tak to bylo také prohlášeno na loňském kongresu římském. Avšak tím není ráz ligy dostatečně vytčen. Volná myšlenka není volná v tom smyslu, že by směl každý pronést jakoukoli i zpátečnickou. Epitheton volná je toho významu, jako bývalo ve slově Freidenker — volná od předsudků zakládajících bídu nynější společnosti, nebojící se nátlaku mocností tohoto světa, povznášející se nad to, co lidstvo dělí a zneprátluje zájmy náboženskými, národnostními, stavovskými. Volná myšlenka slouží pokroku a z něho plynoucím snahám po blahu a sbratření lidstva. To manifestováno bylo na kongresu jednotlivými řečmi i celým jeho průběhem. Berthelot vytknul cíl Volné myšlenky: chrániti svobodu myšlenky proti všem náboženstvím a všem dogmatům; zajistiti volné badání po pravdě jedině methodami rozumovými. Hned prvního dne sjezdu po uvítání od zástupců obce pařížské šel odpoledne průvod k soše chevaliera La Barre, 19letého hochy, jenž 1766 byl hrůzně umučen proto, že nesmekl před procesím v Abbevillu. (Byly mu údy kladivem roztrženy, dásně páčidlem rozvráceny, jazyk vytržen kleštěmi, pravá ruka useknuta, načež vlečen byl před kostel, kde mu hlava sřata a trup spálen spolu s Voltaireovým Dictionaire philosophique.) Téhož dne večer na Eifflově věži sbratřili se Volní myslitelé se Svobodnými zednáři. Sezení 4. září počalo koncertem, neboť Volná myšlenka chce nejasnou poesii náboženství a nesmyslné obřady nahraditi uměním. Přípisy zaslali M. Berthelot a Arrošt Haecckel, mluvili něm. říšský poslanec Hoffmann, Angličan Robertson, vlašský prof. Sergi, Hector Denis a j. Tenor všech řečí: náboženská a politická svoboda. Sergi promluvil v tento smysl: »My všichni neuznáváme žádné božství. Pomocí náboženství lze dobývati srdce i duši člověka; jest proto nutno pronásledovati všude tyranii dogmatu a my nepřipouštíme žádného prostředníka božství jako u Apachů nebo Samojedů. Odmitáme víry jakéhokoli druhu a žádáme emancipaci žen, poněvadž mají býti učitelkami našich škol, t. j. opravdovými vychovatelkami. Jest třeba získati ženu pro naši věc. Člověk nebude ještě nikdy svobodným, bude-li míti jen svobodu mysliti; jest mu rovněž třeba svobody hospodářské a sociální, která učiní též válku nemožnou.« Černoch Gracia Caudas: »My černosi nechceme církve, my chceme školy, knihy, chceme se vyrovnati i bílé rase v rozumu a ideálu pravé lidskosti.« Na druhý den kongresu usneseno vydati novou encyklopedii a k tomu cíli pověřen mezinárodní sekretariát, aby učinil přípravné kroky, mezi nimiž jest i revise dosavadních klasifikací věd. Třetího dne rokováno o morálce bez boha, o čemž referát měl Gabriel Séailles, místo něhož jej četl F. Buisson a formuloval výsledek jednání takto: Kongres shledávaje, že morál-

ky založené na náboženských věrách, nechť již vykonaly jakékoli služby v minulosti, narážejí nyní na nepřemožitelný odpor rozumu a svědomí, dále: že morálky založené na jakékoli metafysice vyžadují ještě zbytek neracionálního dogmatismu, poněvadž jsou nuceny, chtějíce podati jednotné pojetí vesmíru, překročiti hranice výtěžků věd pozitivních a nahrazovati je konstrukcemi apriorními; uznávají, že je tedy nutno vybudovati novou theoretickou morálku vědeckou, čistě lidskou, vyslovuje tyto zásady: 1. morálka je přirozeným zjevením, 2. je sociálním zjevením, 3. nemůže býti absolutní, nýbrž vyvíjí se a nabývá platnosti svým přijetím i podmínkami času, země, společenské organisace. 4. Rozkazovací ráz morálky není dogmatický, nýbrž předpisem rozumu, jemuž se duch lidský uzná opravňenost podrobuje. 5. Morálka nevyžaduje odměn a trestů. 6. Vyučování morálce bude spočívat na dvou ideích, tvořících podklad každé demokratické společnosti, jež jsou na jedné straně úplný vývoj lidské osoby svobodou, na druhé straně souřadnost této osoby se všemi ostatními v společenské solidaritě. Čtvrtého dne rokováno o umění a míru; ježto však k určitým usnesením nedošlo pro různost názorů, odloženo pokračování do příštího kongresu. Z Čechů účastnil se kongresu jako delegát Karel Pelant, jenž se přimlouval za vydávání ústředního orgánu, z něhož by četné organisace čerpaly informace. Jednání sjezdu nebylo klidné. Nehledě k pokusu klerikálů překaziti průvod k soše Labarrově, znesnadňovali jednání sjezdu negalegové — popěrači všeho řádu, anarchisté doslovní, kteří neuznávají vůbec žádný řád, tudíž ani organisaci Volné myšlenky a hleděli překaziti všechno jednání, pokud směřovalo k utužení organisace, a to prostředky obstrukčními, nyní bohužel tak módními. Při rokování o politické svobodě byla připravena Maximu Gorkému skvělá ovace. Snahy mezinárodního sdružení Volné myšlenky, cílící k mravnímu zúšlechťení lidstva, jsou zajisté sympatické každému skutečně lidsky citícímu člověku a jest jim přáti i u nás pochopení a účinné podpory. Spolek Augustin Smetana, který byl spolkem bezkonfesijských občanů, změnil stanovy dal se úplně ve službu Volné myšlenky a přijal oficiální název: Spolek volných myslitelů.

Kl.

Ulice Durdíkova. Jak jsme nabyli zkušenost, ušlo pozornosti širší, že na počest filosofa Dr. Jos. Durdíka slepá ulička pod Kinského zahradou, vedoucí okolo výstavního pavilonu Manesa, byla nazvána Durdíkovou. Stalo se to v sezení sboru obecních starších v Praze dne 6. června 1904 č. j. 88.082.

Kl.

Monsignore Ferdinand Lehner, farář na Král. Vinohradech, založil fond ku zřízení českého historicko-uměleckého ústavu, který má býti umístěn v klášteře blahoslavené Anežky. Věnoval k tomu cíli 100.000 korun v hotovosti a pak jistý počet výtisků spisů a časopisů jím samým vydaných v ceně as 60.000 K, z jichž prodeje má se fond doplniti. Mimo to věnuje šlechetný dárcce příštímu ústavu svou velikou odbornou knihovnu a sbírky sochařských a malířských děl.

Kl.

O úkolu filosofické propedeutiky na gymnasiích promluvil v charvátském spolku profesorském Dr. Alb. Bazala. Ježto filosofie dle něho má za úkol podati jednotný názor o světě a životě, má in sensu cosmico velikou důležitost pro střední školu a poutá všechny předměty školní se životem. Všecko vyučování středoškolské mělo by míti takový filosofický

ráz a vrcholem měla by býti filosofická propedeutika, v níž by se sbíhaly všechny nitky z jednotlivých věd (patrně totéž mínění, které nedávno pronesl v Německu Lehmann). Vedle logiky a psychologie též úvod do filosofie měl by tu býti podáván. — Jak pohlíží se v Charvátsku na tuto otázku, nejlépe ukázala debata po přednášce: jeden účastník (vědecky činný) opětně vážně dokazoval, že škola má vzdělávati jen intelekt, kdežto působení na vůli prý patří rodičům a okolí, druhý zase, že opatření žáku názor světový je úkol — katechetů, do něhož profesor se nemá míšiti. Troufalost jistých lidí je všude stejná, bohudík však také výsledky jich vpravování světového názoru stejně ubohé.

Kd.

Kratki uvod u psihologiju napsal S. Alfirević do programu c. k. vyš. gymnasia v Zadru 1905. Vloženo o pojmu a předmětu psychologie, jejím místě v systému věd, metodách psychologických, vědách pomocných, pojmu duše a třech základních funkcích (myšlení, citění a chtění), vesměs dle Jerusalemovy učebnice tak, že některé oddíly jsou toliko překladem, jiné málo samostatným zpracováním předlohy.

Kd.

Carnegiův pensijní fond pro universitní profesory. Andrew Carnegie daroval 27. dubna t. r. částku 40 milionů K (zlaté měny) na pensijní fond pro universitní profesory v Spojených Státech, v Kanadě a Newfoundlandě. University, které žádají na svých profesorech, aby uznávali jistou věru, jsou z daru toho vyloučeny. Carnegie jmenoval 14 administrátorů pro fond, mezi nimiž jsou presidenti universit Harvardovy, Yale, Columbie, Princeton a Chicago. Administrátoři sami stanoví způsob správy fondu a částky pense; také si sami volí své nástupce. Pense jsou vypočteny pro profesory, kteří jdou do výslužby majíce 65 let věku; úhrn pense má činiti nejméně 6.000 a nejvýše 9600 K (zl. m.). Kč.

Učitelé na vysokých školách rakouských. Dle ročenky »Jahrbuch für das höhere Unterrichtswesen in Österreich für 1904/5« od Dra J. Diviše, působilo na rakouských universitách učitelů následujícím počtem: a) na bohosloveckých fakultách 53 řádných profesorů, 10 profesorů mimořádných a 19 docentů; b) na právnických fakultách 61 profesorů řádných, 29 profesorů mimořádných a 27 docentů; c) na lékařských fakultách 97 profesorů řádných, 79 profesorů mimořádných a 247 docentů; d) na filosofických fakultách 226 profesorů řádných, 88 profesorů mimořádných a 178 docentů. — Na vysokých školách technických učí 152 profesorů řádných, 36 mimořádných, 13 suplujících a 148 docentů. — K tomu sluší připočísti ještě 76 lektorův a učitelský sbor vysoké školy zemědělské ve Vídni.

Kč.

Dilthey na odpočinek. Řádný profesor filosofie na universitě berlínské, tajný vládní rada dr. Vilém Dilthey šel na odpočinek. Za jeho nástupce povolán řádný profesor university v Halle dr. Alois Riehl.

Kč.

Ku charakteristice Herbartově přispívá dopis k V. Humboldtovi, ježž uveřejnil v »Nord und Süd« 1903 seš. 314 Bruno Gebhardt a z něhož vyjímáme toto:

Moje postavení se stává obtížným Heglem, který, jak se zdá, nechce znamenati, že má právě tak příčinu jako já zanechat sporu říkajíc pod oknem pana ministra von A. Námaha, kterou jsem lonského jara vážil, navázati klidný poměr, jest zmařena, ježto postavil proti mně mého žáka

[illegible]

1. How long has the company been in business?
 2. What is the company's history?
 3. What are the company's products and services?
 4. What is the company's financial performance?
 5. What are the company's future plans?

Wendelover, Carl and Arthur

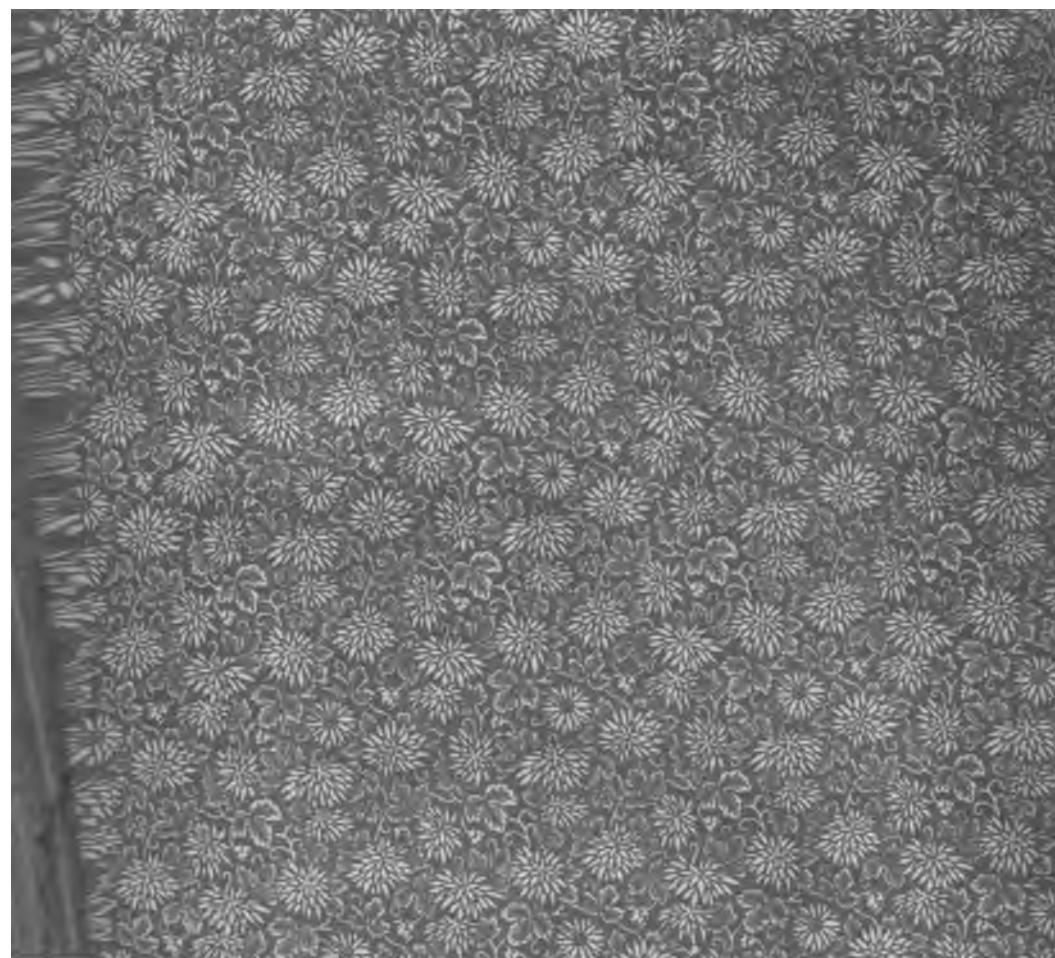
3- John Scientific Investigator & Analyst
 born [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted]
 [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted]
 [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted]
 [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted] [redacted]

Hinrichse; po čemž bylo mou povinností ozvati se několika slovy. Panu v. Altensteinovi jsem zavázán nejen vážností, nýbrž také díkem, a tak jsou dvě povinnosti proti sobě, nemám-li se dotknouti nejmeně toho, kterému více nadržíte neb jež alespoň lépe zná. Bylo by sice vyhnouti. Byl bych sproštěn polemiky, jakmile by moje spisy byly rozkoumány nepředpojatými muži třeba jen po některé stránce důkladně. A mužové ti musejí rozuměti mathematice a silozpytu — lépe nežli já; s pouhou filosofií nelze nikdy nic počínati. Šlo by vše snadno, kdyby Vaše Exc. chtěla mou drzost dovésti dobrého cíle; psal jsem totiž Vašemu panu bratru. — Kdyby Alexander v. Humboldt dal druhý svazek mé metafysiky do rukou půl tuctu dobře vyvozených přírodopytců — musilo by býti zázrakem, kdyby jeden nebo dva, čtouce od konce k začátku, tedy vycházejíce od toho, co jsem napsal o teple, elektrině, o lučbě a biologii, nevnikli v podstatný smysl celku. Můj kolega Sachs, profesor medicíny, dosvědčuje mi, že kniha může býti čtena; měl dokonce i trpělivost, že ji přečetl od počátku do konce, což ovšem jest věci lepší.

Kdybychom měli činnou akademii věd jako spolehlivý úřad zkoušecí; kdyby nevládla v Berlíně jednotlivá škola, bylo by tam aspoň blahodárné tření mínění ve filosofickém oboru; zdali nespotřebuje v učení jako v občanském světě přepych sil, které patří potřebným (tak jsem oněhdy shledal nadaného mladého muže, který poslouchá u Beussela, Bohlana a u mne, a jež jsem chtěl získati pro mathematickou psychologii, — již získána — pro orientální dějiny matematiky, ana psychologie se shledává v stavu tak špatném, že oněhdy Heinroth¹⁾ musil býti úředním medicínálním dobrozřeláním v Berlíně zdržován, aby se nepletl v trestní jednání! Kdyby se nebyly na největší všeobecné zlo matematika a filosofie tím způsobem rozloučily, že spekulace, která v obou žije, nyní jako by měla dvě duši, místo aby jednota vědomí byla první zkouškou všeho duševního zdraví; kdyby konečně Kantova učebná stolice, co se týká mne, se všemi svými nároky nestála na konci téměř německé jazykové oblasti; pak by nebylo potřeba takové dotěrnosti, jako jest ta, které se nyní dopouštím oproti dvěma z nejvyšších hlav; nyní však — kde jest nalézt jinou, ryze vědeckou a přec mocnou auktoritu? Opovrhnou-li bratři Humboldtové býti akademii vč. jejinžto prostřednictvím bylo by možno dostati se přes malichernůstky i. terárního světa, tedy nevidím v Německu za onen nedostatek žádné náhrady; a pak musejí propuknouti mé žaloby nad tím, čeho se nedostává, hlasitě a hlasitěji, ač bych si tak velmi přál, abych mohl zachovávat přesně meze slušnosti a neporušovat žádných důležitých ohledův. Kř.

Úmrtí. Dne 12. října zemřel v Petrohradě kníže Trubeckoj, rektor university moskevské, filosofický spisovatel. V pohnutých dobách nynějších stál mezi předními bojovníky za práva občanská. V příštím ročníku přinese Č. Mysl obšírnější životopis a ocenění jeho filosofických prací. Kř.

¹⁾ Známý Lipský psychiatr.



Stanford University Libraries



3 6105 013 489 864

DATE DUE

--	--

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA
94305

